BS
136
E38
v.3

ARNOLD B. EHRLICH

RANDGLOSSEN ZUR HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

Dritter Band

Josua, Richter, I. u. II. Samuelis



1968

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlage für diesen Faksimiledruck ist im Besitz der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.
Signatur: Th. Bibl. 450/72

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1910
Printed in Germany
Herstellung: Druckerei Lokay, 6101 Reinheim/Odw.
Best.-Nr. 5102 223

JOSUA.

I.

1. Das Epitheton עבד יהוה — in Reden JHVHs selbstverständlich עַבְדִּי — erhält Moses in diesem Buche, mit Ausnahme einiger sekundärer Stücke, überall, wo er genannt wird, und das an mehr als fünfzehn Stellen. Ueber die Bedeutung dieses Epithetons sieh zu Num. 12, 7.

2. JHVH erwähnt hier den Tod Moses als Grund seines nun erfolgenden Befehls. Denn nach dem Beschluss JHVHs hatte Moses den Jordan nicht überschreiten dürfen, und darum hatte auch das gesamte Volk dies nicht tun können. Durch den Tod Moses war das Hindernis beseitigt, sodass der Eintritt der Israeliten in das gelobte Land stattfinden konnte. הזה, auf הירדן bezüglich, ist wegen des Artikels bei letzterem gestattet. Denn durch den Artikel wird ein Eigennamen, namentlich ein solcher dessen Etymologie und Bedeutung lebhaft im Sprachbewusstsein sind, gewissermassen zum Appellativ; vgl. V. 4 הלבנון הזה. In Verbindung mit פְּרָת z. B., das niemals den Artikel zu sich nimmt, kann זה nicht gebraucht werden. Viel weniger kann ein solches Fürwort oder ein attributives Adjektiv mit einem Personennamen verbunden werden. Ein einziges Mal wird יהוה durch ein solches Adjektiv näher beschrieben, aber sehr spät — 2 Chr. 30, 18 — in einem Buche, dessen Verfasser das Tetragrammaton bereits wie אֲדֹנָי aussprach, und ihm dieses somit nicht mehr als Eigennamen galt. Uebrigens ist es nicht ausgemacht, dass dort הטוב das Ursprüngliche ist; sieh zu jener Stelle. Am Schluss ist לבני ישראל bei vorhergehendem להם kaum ursprünglich. Der Ausdruck fehlt in LXX.

4. נהר פרת ist eine Glosse zu הנהר הגדול. Letzteres heisst eigentlich „König der Flüsse“ und ist darum Bezeichnung für den mächtigen Euphratfluss; vgl. הים הגדול = das mittelländische Meer.

Für beide Ausdrücke bietet הכהן הגדול die Analogie; sieh zu 2 K. 18, 19. Jer. 32, 18. Dan. 10, 4 und 12, 1. Dasselbe gilt von allen Stellen, wo נהר פרת als nähere Bestimmung zu הנהר הגדול sich findet.

6. תנחיל verstehen die Erklärer fälschlich von der Verteilung des Besitzes, denn diese wird ohne Ausnahme durch Piel von נחל und nicht durch dessen Hiph. ausgedrückt; vgl. 13, 32. 14, 1. 19, 51. Num. 34, 29 und sieh zu Num. 34, 17. הנחיל dagegen heisst als Erbschaft geben oder, wo es sich um ein fremdes Land handelt, wie hier, das Land vollends erobern, sodass davon Besitz genommen werden kann. Bei letzterer Bedeutung hat unser Hiph. stets den siegreichen Feldherrn zum Subjekt und dessen Heer oder Volk zum persönlichen Objekt; vgl. Deut. 3, 28 und 31, 7.

7. חזק ואמץ hat hier einen anderen Sinn als in V. 6. 9 und sonst. An dieser Stelle heisst der Ausdruck nicht „sei stark und mutig“, was in den Zusammenhang nicht passen würde, sondern ist so viel wie: mache jede Anstrengung, tue dein Möglichstes; vgl. zu Num. 13, 20. התורה ist nach LXX zu streichen. ממנו bezieht sich dann auf כל אשר צוך, das von den allgemeinen Instruktionen zu verstehen ist, die Moses seinem Nachfolger über die Leitung des Volkes gegeben hatte. Zusätze solcher Art rühren von alten Lesern her, die in diese Schriften gern mehr Religion hineintragen mochten. In moderner Zeit wird dieser Zweck durch gezwungene und schiefe Deutung erreicht, im Altertum aber griffen die Frommen lieber zur Interpolation; sieh die folgende Bemerkung.

8. Dieser Vers bildet einen spätern Einsatz, der zur historischen Situation schlecht passt. Denn Josua hatte während der Eroberung Kanaans die Hände voll zu tun und keine Zeit, sich Tag und Nacht mit dem Gesetzbuch abzugeben. Aber so bedeutungslos dieser Einsatz in seinem Zusammenhang ist, hat der darin enthaltene Satz והגית בו יומם ולילה, der im Unterschied von Ps. 1, 2 die Form eines Gebots hat, dennoch für das spätere Judentum äusserst wichtige Folgen gehabt. In der Tat, diesem kurzen Gebote verdankt der Rabbinismus seine Existenz. Denn, da die Thora von viel zu geringem Umfang ist, um einen Menschen in vernünftiger Weise sein Lebenlang Tag und Nacht zu beschäftigen, suchte man nach unserem Gebote, das man wörtlich fasste und auf jeden Israeliten bezog, bei dem Studium des göttlichen Gesetzes durch Tüfteln und Grübeln und Lesen zwischen den Zeilen die Zeit auszufüllen, und das Resultat war der Talmud mit seiner Wortklauberei und Haarspalterei. — Im zweiten Halbvers ist gegen

die Massora דְּרָכֶךָ statt דַּרְכְּךָ zu sprechen. Denn, mit der einzigen Ausnahme von Deut. 28, 29, wo es sich aber um das gesamte Volk handelt, ist דרך im Sing. Objekt zu הצליח. Die Punktatoren dachten wohl an die eben genannte Stelle und zogen darum hier den Plural vor, weil Josua, der an der Spitze des Volkes steht, das Subjekt ist. Doch findet sich דרך Jes. 48, 15 in einem ganz ähnlichen Falle im Singular. השכיל heisst vernünftig sein und vernünftig handeln; daraus entsteht erst der Begriff „erfolgreich sein." Das Verbum gehört der späteren Sprache an. Es findet sich in den Propheten nur einmal im Deuterojesaia und öfter in Jeremia. In den Hagiographen ist unser Verbum sehr häufig.

9. Der zufällige Umstand, dass der Ausdruck חזק ואמץ auch kurz vorher sich findet, hat hier zur falschen Fassung von הלא צויתיך geführt. Denn die übliche Wiedergabe „habe ich dir ja doch anbefohlen" ist unter anderem schon deshalb falsch, weil חזק ואמץ in V. 7, wie bereits gesagt, einen ganz anderen Sinn hat als hier. הלא dient hier, wie öfter in solchen Verbindungen, nur dazu, die Rede eindringlich zu machen, und das darauf folgende Perf. ist im Sinne des Präsens gebraucht. Das ganze ist also = merke, ich befehle dir! Sieh zu Gen. 27, 36 und vgl. besonders Ruth 2, 8, wo der ähnliche Satz הלא שמעת auf nichts Vorhergehendes Bezug nehmen kann. — תֵּחַת ist nicht Niph. von חתת, sondern Kal; vgl. יֵחַם als Imperf. von חמם, יֵקַל von קלל und יֵשַׁם von שמם. Unser Verbum, das intransitiv ist, vgl. das Perf. Kal, gehört eigentlich der poetischen Sprache an und darum ist es in der gemeinen Prosa selten. Das Perf. kommt in der gemeinen Prosa gar nicht vor, das Imperf. nur mit Negation und absolut gebraucht, auf ein anderes Verbum des Zagens oder Fürchtens folgend, das ebenfalls verneint ist, ganz wie hier; vgl. 8, 1. Deut. 1, 21. 31, 8 und 1 Chr. 22, 13. 28, 20. In der Poesie und in der gehobenen Sprache der Propheten ist auch das Perf. Kal sehr häufig und der Gebrauch des Imperf. den obenerwähnten Beschränkungen nicht unterworfen.

11. Der Befehl sich mit Lebensmitteln zu versehen, setzt das Manna nicht voraus; denn von diesem durfte man nach Ex. 16, 19 jedesmal nur soviel auflesen als für den Tag nötig war.

13. Hier ist mir לאמר wegen der Ausdrucksweise in V. 14 sehr verdächtig, denn in einer direkten Rede Moses müsste es im Relativsatz dort אשר נתתי לכם heissen statt אשר נתן לכם משה. Im zweiten Halbvers ist הניח für מניח zu lesen. Die Korruption ist unter dem Banne des vorhergehenden Mem entstanden.

14. Sieh zu V. 1, Hier hat משה das Epitheton עבד יהוה nicht, weil dasselbe kurz vorher (V. 13) sich findet; vgl. z. B. 2 K. 22, 10, wo שפן zweimal genannt, aber nur das erste Mal durch הספר näher beschrieben ist. חמשים ist ein Substantiv, nicht ein Partizip oder Adjektiv, und es bildet hier das Prädikatsnomen. Der Ausdruck heisst nicht streitfertig oder kampfgerüstet, wie die Wörterbücher angeben; denn er bezeichnet offenbar etwas Besonderes, von dem Rest des Heeres Verschiedenes, streitfertig und kampfgerüstet aber ist jeder Krieger im Heere. חמשים bezeichnet eine spezielle Heeresabteilung, bestehend aus einer sehr tapfern, im Kampfe ausdauernden Mannschaft, die aus der gesamten Armee ausgewählt wurde. Diese Mannschaft bildete die Vorkämpfer; vgl. תעברו לפני אחיכם. Ein Weiteres über die Funktion der חמשים gibt folg. Bemerkung. Ueber die Etymologie des Wortes vgl. zu Gen. 41, 34.

16. Der Schlusssatz erklärt sich daraus, dass die חמשים oder חלוצים — denn beide Ausdrücke sind synonym — nicht nur die Vorkämpfer des gesamten Heeres bildeten, sondern auch für kriegerische Operationen verwendet wurden, die nur eine geringe, aber sehr tüchtige und tapfere Mannschaft erforderten. Mit Bezug auf den letztern Dienst versprechen hier die dritthalb Stämme, die es übernommen hatten, die Vorkämpfer zu bilden, dass sie überall hinziehen wollen, wohin sie Josua als besonderes Detachement ausschicken würde, wenn der Zug noch so gefahrvoll sein sollte; sieh die Bemerkungen zu Num. 31, 3 und 32, 30. Nach der traditionellen Fassung von תעברו חמשים in V. 14 haben die Schlussworte hier keinen rechten Sinn.

17. Dass die Redenden sich erkühnen ihren Gehorsam gegen den Feldherrn an eine Bedingung zu knüpfen, erklärt sich zum Teil aus ihrer besondern Stellung im Heere, hauptsächlich aber daraus, dass sie nicht etwa ein paar Leute sind, sondern beinahe den vierten Teil des gesamten Volkes ausmachen.

18. Der Sinn des zweiten Halbverses kann nur der sein: wegen unseres Gehorsams sei nur unbesorgt. Denn Mut zum Kriege zusprechen kann nur der Feldherr seinen Leuten, aber nicht diese ihm.

II.

1. חרש bringen LXX und die von ihnen abhängige Pešitto nicht zum Ausdruck, doch ist dies im Falle eines dunklen Ausdrucks

noch lange kein Beweis, dass derselbe ihnen nicht vorlag; vgl. zu Gen. 18, 4. Das Wort ist unerklärlich, zumal wenn es mit לאמר verbunden werden soll, wie die Accente es haben wollen. חרש kann nicht heissen „heimlich“, wie man den Ausdruck gewöhnlich wiedergibt, und wenn es dies auch heissen könnte, wäre eine solche adverbielle Bestimmung hier überflüssig; vgl. Num. 13, 2 und 17, wo sich dergleichen nicht findet. Mir scheint dass חרש ein alter Schreibfehler ist, und dass der Text ursprünglich יריחו dafür hatte. Nacktes ראו את הארץ, im Unterschied von Num. 13, 18—20, wo die Punkte, über welche die Kundschafter sich informieren sollten, ausführlich angegeben sind, heisst, erkundigt euch über die *Stimmung der Bevölkerung* des Landes. Für diese Fassung spricht der Wortlaut des Berichts der beiden Kundschafter in V. 23 und 24. Ueber die Beschaffenheit des gelobten Landes hatte Josua jetzt nicht nötig, Erkundigungen einzuziehen, da er selber einer der zwölf Männer war, die Moses als Kundschafter entsendet hatte. Dagegen war es natürlich, dass Josua wissen wollte, welchen Eindruck sein Heranrücken auf die Bevölkerung des zu erobernden Landes machte. Denn man gab viel auf die Stimmung im feindlichen Lager; vgl. Ri. 7, 11. Was ואת יריחו betrifft, so heisst der Ausdruck, wenn er richtig überliefert ist, nach einer früheren öfter wiederholten Bemerkung und *besonders* Jericho; vgl. Raši. Aber höchst wahrscheinlich ist hier את für ואת zu lesen und die Partikel als Präposition zu fassen. Dann ist הארץ את יריחו = die Gegend bei Jericho, das heisst nach dem oben Gesagten die Bevölkerung dieser Gegend. Elegant ist dieser Ausdruck vielleicht nicht, aber keineswegs unkorrekt. Aus der Buhle macht Targum, זונה als Partizip von זון fassend, eine Hôtelière. Dem Gefühle des späteren Uebersetzers war die Einkehr der Leute bei einer öffentlichen Buhle zuwider; für altisraelitische Leser aber hatte sie nichts Anstössiges. Die Kundschafter waren gezwungen bei einem solchen Weibe einzukehren, teils weil sie im Orte keine Gastfreunde haben konnten, teils weil sie bei einer öffentlichen Buhle eher auf Verrat des Vaterlandes rechnen durften. Am Schlusse ist עִמָּה für שמה zu lesen. Der ursprüngliche Ausdruck mag aus Gründen der Dezenz absichtlich geändert oder bloss verschrieben worden sein. Denn aus ע kann beim Abschreiben sehr leicht ש werden. Der Umstand, dass die Männer mit dem Weibe sich abgaben, ist erwähnt, um dessen freundliches Betragen gegen sie zu erklären. — Der ganze Bericht über diese Kundschafter aber, an sich ohne jede Bedeutung

— denn der Bescheid, den sie bringen, beruht lediglich auf der Mitteilung eines einzigen Weibes, das noch dazu eine verrufene Person war — hat den alleinigen Zweck, die traditionelle Existenz der Nachkommen Rahabs im Volke Israel zu erklären; vgl. 6, 25.

2. ויֵּאָמֶר statt וַיֻּגַּד stellt den Bericht soweit die Nationalität der Fremden und der Zweck ihres Kommens in Betracht kommen, als indirekt und auf blosser Vermutung beruhend dar. Letzteres dagegen würde ihn als direkte Information über eine Tatsache hinstellen, die über allen Zweifel erhaben ist. Aus diesem Unterschied zwischen אמר und הגיד erklärt es sich, dass letzteres meistens mit Bezug auf die Vergangenheit gebraucht wird und in den wenigen Fällen, wo das Objekt die Zukunft betrifft, JHVH oder einen Propheten zum Subjekt hat, während אמר sehr oft mit Bezug auf etwas vorkommt, dessen Geschehen in der Zukunft bloss vermutet oder angenommen wird.

3. Der Relativsatz אשר באו לביתך gibt sich schon durch die äusserst späte Konstruktion von בוא mit ל zur Bezeichnung des Ortes als Glosse zu הבאים אליך zu erkennen. Der Glossator wollte, da es sich hier um Männer und ein Weib handelt, einem Missverständnis vorbeugen. Er war also in demselben Irrtum, in dem unsere Lexikographen sich noch jetzt befinden, indem er glaubte, dass בוא אל אשה schlechtweg „einem Weibe beischlafen“ bedeute. Wir aber haben zu Gen. 6, 4 nachgewiesen, dass die fragliche Redensart, wenn sie sexuelle Bedeutung hat, nichts anderes als die Heirat mit einem Weibe ausdrückt, und danach war an dieser Stelle ein Missverständnis nicht zu befürchten, da zwei Männer beide dasselbe Weib nicht ehelichen können.

4. Die Schwierigkeit des ungrammatischen ותצפנו ist sehr leicht beseitigt, wenn man, Dittographie aus dem Folgenden annehmend, das Suff. streicht, da das Unterbleiben der Bezugnahme auf das vorher genannte Objekt durch ein entsprechendes Suff. kein Verstoss gegen den guten Sprachgebrauch ist; vgl. z. B. 2 K. 8, 15. Aber der ganze erste Halbvers, wie er uns vorliegt, ist neben der ausführlichen Beschreibung des Versteckens in V. 6 unmöglich. Man lese ותען האשה ותאמר. שני האנשים ist eine Variante zu blossem האנשים in V. 3. Nachdem diese Variante hier in den Text geraten, kamen das darauf folgende Verbum und die Aenderung des Verbums an der Spitze. Im zweiten Halbvers bildet כן einen verkürzten Satz, der, vervollständigt, lauten würde כדבריכם כן הוא; sieh zu V. 21.

האנשים ist kraft des Artikels so viel wie: die Männer, von denen ihr redet.

7. Das Subjekt zu רדפו ist aus dem Zusammenhange zu entnehmen, während das zu סגרו unbestimmt ist. האנשים aber ist Subjekt (مبتدا) zum Ganzen, sodass der Sinn ist: die Männer aber — jene setzten ihnen nach usw. Zu dieser Fassung wird man gezwungen durch den Umstand, dass in dieser ganzen Erzählung nur die israelitischen Kundschafter האנשים genannt werden, während die anderen Männer soweit noch gar nicht erwähnt sind und im Folgenden stets הרדפים heissen; vgl. V. 9. 14. 17. 23 gegen V. b. 16. 22. Im zweiten Halbvers ist אחרי כאשר unhebräisch. Eines dieser beiden Wörter, gleichviel welches, würde vollkommen genügen. Da es aber nicht leicht erklärlich wäre, wie das überschüssige Wort in den Text gekommen, so geht man am sichersten, wenn man אחריהם für אחרי liest und das Suff. auf האנשים bezieht. Andere lesen אחרי אשר, was an sich ebenfalls gut ist, allein beim Abschreiben fällt etwas sehr leicht aus, dagegen dringt Ueberschüssiges in den Text gewöhnlich nur durch Dittographie ein, die hier aber nicht angenommen werden kann.

9. Objekt zu ידעתי ist V. 11b, und Alles dazwischen bildet eine Parenthese, die erklären will, wie die Redende zur Ueberzeugung gelangt, dass JHVH der Gott im Himmel und auf der Erde ist. Zu dieser Fassung wird man gezwungen dadurch, dass zwischen V. 11b und dem, was unmittelbar vorhergeht, kein logischer Zusammenhang denkbar ist. וכי נמגו וגו׳ ist späterer Einsatz nach V. 24. Wäre dieser Satz hier ursprünglich, so müsste es V. 10 שמעו für שמענו und V. 11 וישמעו וימס לבבם statt ונשמע וימס לבבנו heissen.

11. Für קמה steht 5, 1 in derselben Verbindung היה. Denn קום ist verwandt mit כון, das im Arabischen und Aethiopischen „sein“ heisst. Doch ist dieser Gebrauch von קום äusserst spät und sehr selten. In der Tat, mir ist im A. T. kein anderes Beispiel bekannt, wenn nicht Gen. 41, 30 ein solches vorliegt.

12. Der Schlusssatz fehlt in LXX, und daraus wollen manche Erklärer schliessen, dass er erst später zugesetzt wurde, um auf V. 18 und 21 vorzubereiten. Danach übersetzt man אות אמת ein sicheres Zeichen. Aber das Zeichen mit der roten Schnur ist logischer Weise für die angeredeten Männer, und Rahab gibt es ihnen, nicht sie ihr. Ferner, das verabredete Zeichen mit der Schnur heisst im Folgenden דבר, nicht אות; sieh zu V. 14 und vgl. V. 20. Die

fraglichen Worte sind ursprünglich, aber in unserem zweiten Halbvers verteilt sich die stehende Verbindung חסד ואמת in derselben Wortfolge rhetorisch auf die beiden zusammenhängenden Sätze, sodass das Ganze so viel ist wie ועשיתם גם אתם עם בית אבי חסד ואמת; vgl. V. 14. Solche Verteilung zweier Worte, die sonst beide zusammen einen Begriff ausdrücken, auf zwei Sätze, wodurch ein Parallelismus entsteht, ist in der gemeinen Prosa wohl selten, doch nicht beispiellos; sieh zu Gen. 32, 11. Für sich genommen, heisst ונתתם לי אות אמת und erweist mir Treue.

13. Der erste Halbvers besagt, dass die Kundschafter selber nach der Einnahme der Stadt die Redende und ihre Familie nicht töten mögen, während der zweite fordert, dass sie auch vor dem Tode durch ihre Kameraden sie schützen sollen. Sieh die folgende Bemerkung.

14. נפשנו תחתיכם למות bezieht sich auf den Fall, dass der Angeredeten und ihrer Familie seitens anderer Israeliten Gefahr drohen sollte. In diesem Falle wollten die Kundschafter ihr eigenes Leben für das ihre einsetzen. Dass sie von ihnen selbst nichts zu fürchten haben wird, ist dabei selbstverständlich. In דברנו זה zeigt זה nach vornen. Denn mit דברנו ist nicht gemeint die Art und Richtung der Flucht, wie die Erklärer meinen, sondern, wie schon oben angedeutet, die Verabredung, das heisst, das zu verabredende Zeichen mit der Schnur. Dass Rahab die Flucht der Kundschafter verraten würde, stand, nachdem sie dieselben früher so sorgfältig versteckt hatte, nicht zu befürchten. Dagegen mochte sie das verabredete Zeichen andern mitteilen, um sie zu retten. Für diesen Fall bedangen sich die Kundschafter, die niemand ausser ihrer Wohltäterin und deren nächsten Verwandten und Angehörigen retten mochten, die Ungiltigkeit ihres Eides aus; vgl. Kimchi.

15. בקיר gibt man gewöhnlich wieder „an der Wand“, das heisst, Wand an Wand, und ähnlich fasst man בחומה im Schlusssatz. Aber dafür ist ב unhebräisch. Auch würde eine solche Lage des Hauses es dem Weibe nicht möglich gemacht haben, die Männer durch das Fenster ins Freie herabzulassen. בקיר ist = in der Mauer. Die Aussenwand des Hauses fiel danach mit der Stadtmauer zusammen, sodass dessen Fenster durch diese ging, und ein Teil des Hauses lag in der dicken Ringmauer.

16. Für שב ist שֻׁבוּ zu lesen und V. 22 zu vergleichen. Auch die Massora will durch die anomale Vokalisierung des Wortes als Inf. constr. die von ihr vorgefundene Lesart in Zweifel stellen.

17. Hier hat der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, keinen rechten Sinn. Einen befriedigenden Sinn hätte er, nur wenn sich eine Bedingung daran knüpfte, wie V. 20. Man muss daher מְקַיְּמִים lesen, und die Präposition in משבעתך streichen. Dann erhält man den Sinn: wir wollen den Schwur, den du uns schwören lässt, halten. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass das anlautende Mem des Partizips wegen des Vorherg. wegfiel. Ueber den Gebrauch von קִיֵּם mit Bezug auf einen Eid vgl. Ps. 119, 106. — Was das ungrammatische הזה betrifft, so lesen manche dafür זאת, andere הזאת, doch liegt beides graphisch zu fern, und letzteres wäre hier noch dazu nicht minder unhebräisch als die Recepta; vgl. zu Gen. 24, 8. הזה ist zu streichen. Wie das zu streichende Wörtchen hier in den Text kam, wird die folgende Bemerkung dartun.

18. Streiche חוט als Glosse zu dem vorherg. Worte, das in der gemeinen Prosa überhaupt nur Ruth 1, 12 vorkommt und in der hier erforderlichen Bedeutung selbst in der Poesie äusserst selten ist. Wäre חוט hier ursprünglich, so müsste es sich auch V. 21 in derselben Verbindung finden. So aber ist es natürlich, dass die Glosse nur da nötig erschien, wo der zu glossierende Ausdruck zum ersten Mal vorkommt. Ueber שני als Abzeichen sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 38, 28. Rahab hatte als Prostituierte eine rote Fahne als Abzeichen an der Aussenseite ihrer Türe; sieh zu Jes. 57, 8 und vgl. Rob. Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, Seite 141. Auf diese Fahne hinweisend, befahlen die Kundschafter ihrer Wirtin, dieselbe von der Thüre abzunehmen und am Fenster, das ihnen jetzt die Dienste der Türe getan hatte, anzubringen. Wegen dieses Hinweises heisst es הזה. Irgend ein alter Leser aber, der dies nicht wusste, schrieb dieses Wort, um seinen Zweifel an dessen Echtheit anzudeuten, an den Rand, woher es irrtümlich V. 17 in den Text geriet.

19. Da דלת nicht den Eingang oder die Oeffnung, sondern den Türflügel bezeichnet, so kann die Präposition in מדלתי nicht direkt von יצא abhängen. Diese Präposition zusammen mit der Accusativendung in החוצה geben die Richtung der Bewegung an, und das Ganze steht im Acc. Der Gegensatz zu מדלתי ביתך החוצה wäre מדלתי ביתך הביתה.

21. Für כדבריכם כן הוא genügt oben V. 4 blosses כן, hier aber würde dieses nicht genügt haben, weil dort das, was unter diesem Ausdruck zu verstehen ist, unmittelbar darauf in einem vollständigen Satz erklärt wird, hier aber nicht.

23. Im Sinne von „begegnen“, „passieren“ ist מצא vox media, darum ist hier, wo die Begegnisse nicht unangenehm waren, dieses und nicht קרה gebraucht, das ausschliesslich mit Bezug auf unliebsame oder fatale Begegnisse gebraucht wird; vgl. zu Gen. 42, 29.

24. Mit der einzigen Ausnahme von 1 Sam. 14, 16, wo aber der Text nicht in Ordnung ist, findet sich מוג in der gemeinen Prosa nur in dieser Erzählung. Dieser Umstand beweist ihren sehr späten Ursprung. Denn es geht der Sprache wie dem Weibe, das in den vorgerückten Jahren geneigt ist, sich zu schminken. Am klarsten sieht man dies an der modernen hebräischen Prosa, die von poetischen Floskeln strotzt.

III.

1. Die Stellung von הוא וכל בני ישראל setzt im Vorherg. ויסע und ויבא voraus. Wären diese beiden Verba ursprünglich im Pl., so müsste der genannte Ausdruck am Schlusse des ersten Satzes kommen. Dagegen ist im zweiten Halbvers der Plural korrekt.

3. Die Worte והכהנים הלוים נשאים אתו, worin נשא nicht heisst „tragen“, sondern „aufheben, um zu tragen“, vgl. V. 6, bilden einen Umstandssatz; sonst müsste es ואת הכהנים heissen; sieh zu Gen. 15, 19.

4. Das Ganze von אך an bis אליו incl. ist eine später eingesetzte Parenthese. Nach der vorhergehenden genauen Angabe der Distanz, in der die Angeredeten der Lade folgen sollen, heisst אל תקרבו אליו kommt nicht näher an sie heran, d. i. nicht näher als angegeben. Die Distanz von zweitausend Ellen galt für die kleinste ansehnliche Strecke; vgl. Num. 35, 5, wonach die Leviten, die ausser Wohnstädten keinen Grundbesitz haben sollten, zweitausend Ellen Feld ringsherum um ihre Städte erhielten. In gleicher Weise ist nach talmudischem Gesetze die Strecke Wegs, die man am Sabbat gehen darf, auf zweitausend Ellen vom Wohnort festgesetzt; vgl. Erubin 51 a. Ueber diese ziemlich grosse Entfernung, trotzdem dass die Lade den Wegweiser machen soll, sieh zu V. 11.

5. התקדשו hat keinerlei religiöse oder rituelle Bedeutung, sondern heisst einfach seid vorbereitet, seid auf die morgigen Wunder gefasst. Irgendeine rituelle Reinigung vorzunehmen, dazu gab es keine Zeit, namentlich da in manchen Fällen solche Reinigung erst nach Ablauf einer Woche nach der Verunreinigung vorgenommen werden konnte; vgl. Num. 19, 11 und 12. Die Vorausverkündigung des Wunders am Jordan war nötig, weil sonst manche

Leute, besonders Frauen, vor Schrecken in Ohnmacht hätten fallen können beim plötzlichen Anblick eines Flusses, der auf einmal eine trockene Bahn zum Durchschreiten bot. Denn das war nicht mehr die Generation, die die grossen Wunder JHVHs in Aegypten und am Schilfmeer geschaut hatte.

7. אשר, das nicht auf בני ישראל, sondern auf אחל גדלך sich bezieht, steht im adverbialen Acc., und אשר ידעון ist = woran sie erkennen werden. Diese Rede JHVHs an Josua und Josuas Ansprache an das Volk kommen beide hier zwischen dem Aufbruch der Priester mit der Lade und dem Aufbruch des gesamten Volkes, vgl. V. 6 b und 14 a, um Zeit zu lassen, während welcher der Leser die V. 4 vorgeschriebene Entfernung zwischen der Lade und dem Volke entstanden sich denken kann; vgl. zu Gen. 26, 25 und Ex. 32, 20. Es ist aber der ganze Passus von hier an bis V. 13 incl. sekundär. Ursprünglich war das Wunder am Jordan ebensowenig im Voraus beschrieben, wie das ähnliche, aber ungleich grössere Wunder am Schilfmeer.

8. קְצֵה מי הירדן ist dem Sinne nach verschieden von dem 15, 5 und 18, 19 vorkommenden קְצֵה הירדן. Letzteres heisst die Mündung des Jordan, unser Ausdruck aber bezeichnet den Rand des Jordan nahe am Ufer.

9. גשו ist eine spätere Form als גְּשׁוּ. In dieser späteren Form dient der Vokal in der ersten Silbe nur dazu, die Aussprache zu erleichtern. Denn, das ältere גְּשׁוּ ausgenommen, findet sich vokalloses נ vor ש in derselben Silbe nur in dem ausländischen גְּשׁוּר und dem davon abgeleiteten גְּשׁוּרִי. Für דברי ist nach mehreren der alten Versionen דְּבַר zu lesen. Jod ist aus dem Folgenden verdoppelt. דבר יהוה heisst hier aber nicht „Wort JHVHs" — denn es folgt ja darauf kein Befehl JHVHs — sondern ist so viel wie אשר דבר יהוה לעשות, also = das Vorhaben JHVHs.

11. An הברית ist nichts zu ändern, denn das Wort steht nicht im st. constr., sondern es ist ארון כל הארץ Apposition zu ארון הברית. JHVH wird mit der heiligen Lade, über der er zwischen den beiden Cherubim thronte, identifiziert; vgl. 6, 4 לפני הארון, wofür 6, 8 לפני יהוה steht. Auch 1 Sam. 4, 7 ist JHVH mit seiner Lade identifiziert. Daher die hier oben V. 4 vorgeschriebene grosse Distanz zwischen dem Volke und der Lade auf dem Zuge.

12. Es ist nicht leicht, diesen Vers hier logisch unterzubringen. Am besten tut man, wenn man ועתה im Sinne von „inzwischen aber" versteht. Wenn man diesen Ausdruck so fasst und zu dem un-

mittelbar Vorhergehenden in Beziehung bringt, dann fügt sich unser Vers als Parenthese leidlich in den Zusammenhang. V. 11 ist davon die Rede, dass die Lade bereits aufgebrochen ist. Diese soll nach V. 4 einen Vorsprung von zweitausend Ellen vor dem Volke haben. Einen solchen Vorsprung kann sie aber jetzt während der verhältnismässig kurzen Reden JHVHs und Josuas nicht erreicht haben; darum ergeht hier der Befehl, inzwischen vor dem Aufbruch des Volkes zwölf Männer zu wählen, und indessen hat die Lade den nötigen Vorsprung gewonnen. Was die ausgewählten Männer tun sollen, ist hier nicht gesagt, weil dies einerseits zu weit geführt und Josuas Rede in empfindlicher Weise unterbrochen haben würde, andererseits dieser eingeschaltete, nicht zu Ende geführte Befehl dem Leser zu denken geben soll und ihn so auf den Zweck der Einschaltung kommen lassen. Ueber einen ähnlichen literarischen Griff sieh die Schlussbemerkung zu Num. 10, 29.

13. Für יהוה ist הברית zu lesen und über die Konstruktion zu V. 11 zu vergleichen. Streiche מי הירדן, das aus dem Vorherg. dittographiert ist, und verbinde יכרתון mit dem Folgenden. LXX drücken aus והמים הירדים מלמעלה יעמדו, aber dies kehrt die natürliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten um; vgl. V. 16. Unkorrekt ist נכרת hier im Unterschied von der eben genannten Stelle mit Bezug auf das obere Wasser gebraucht. Diese Unkorrektheit wie auch der Gebrauch עמד statt des dortigen קום mit Bezug auf נד im zweiten Halbvers zeigen unverkennbar, dass diese Stelle viel jünger ist als jene, vgl. zu V. 7. Denn nur sehr spät tritt עמד für קום ein; sieh zu V. 16 und zu Ex. 26, 15.

14. Man beachte hier den Ausdruck מאהליהם, der sonst in solcher Verbindung fehlt. Während nacktes נסע das Aufbrechen in Zugordnung bezeichnen würde, beschränkt dieses Komplement das Verbum auf den Anfang des Aufbruchs der einzelnen. Danach wird hier mit Bezug auf V. 15a indirekt gesagt, dass, noch ehe das Volk in Marschordnung kam, die vorausgehende Lade bereits am Jordan angelangt war. מאהליהם aber heisst, von der Stätte, wo ihre Zelte gestanden hatten. Die Unwahrscheinlichkeit, dass die Zelte zurückgelassen wurden, zwingt zu dieser Fassung des Ausdrucks. Ueber eine ähnliche Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 7, 12.

15. Streiche das erste נשאי und fasse הארון als Subjekt des Verbums. Die Bezeichnung für die Träger der Lade ist in dieser ganzen Erzählung stets umständlicher als blosses נשאי הארון; vgl. V. b 8. 13. 17. 4, 9. Wäre letzteres hier das Ursprüngliche, so

würde es wohl im zweiten Halbvers bloss וגליהם heissen statt וגלי הכתנים וגו׳. — Unter גדותיו versteht man von alters her die Ufer des Jordan. Allein, wenn das Nomen Ufer bedeutete, müsste es auch im Sing. und auch in anderer Verbindung vorkommen. Der Umstand, dass der Sing. sich gar nicht findet und der Gebrauch des Nomens überhaupt nur auf die Verbindung על כל גדותיו sich beschränkt, spricht gegen die angenommene Fassung. Auch lässt sich für das Nomen bei der angenommenen Bedeutung kein Etymon nachweisen. Im Arabischen heisst جدا, mit جاد med. ى eng verwandt, nützen, geben, beschenken, und davon kommen جَدْوِى reichlicher Regen und جَدْوَل Bach, das von den Lexikographen fälschlich auf den Stamm جدل zurückgeführt wird. Danach ist גדותיו = seine Nebenflüsse und על כל גדותיו heisst wörtlich bei all seinen Nebenflüssen, dann sich des Zuflusses seiner sämtlichen Nebenflüsse erfreuend. Ueber diesen Gebrauch von על vgl. zu Gen. 4, 14. Sieh auch zu Jes. 8, 7. Die Zeitangabe am Schlusse will nicht den genannten Zustand des Jordan auf die Zeit der Ernte beschränken, sondern besagt, dass derselbe diese Zeit hindurch fortdauerte. Denn während der Regenzeit im Herbste ist der Jordan erst recht voll.

16. ויעמדו ist hier Gegensatz zu וילכו in 4, 18, und ויעמדו המים heisst, das Wasser hörte auf zu fliessen; vgl. 2 K. 4, 6. Dagegen drückt קמו das Steigen des Wassers in die Höhe und dessen senkrechte Stellung aus; vgl. zu Ex. 26, 15. באדם des Kethib ist das einzig Richtige, ich meine was die Präposition betrifft, denn der Ortsname selbst, der sich sonst nirgends findet, ist keineswegs sicher, und LXX drücken dafür קרית יערים aus. באדם ist dem Keri vorzuziehen, weil es darauf, wie weit die Szene des Wunders war von einer gewissen die Israeliten nicht angehenden Stadt, nicht ankommen kann, wohl aber, wie gleich erhellen wird, darauf in welcher Entfernung vom aufgetürmten Wasser die Israeliten den Jordan überschritten. העיר tritt in Apposition zum Ortsnamen, um den folg. Relativsatz zu ermöglichen. Denn man beschrieb nicht gern einen Eigennamen durch einen Relativsatz; vgl. zu Ex. 32, 1. So aber bezieht sich אשר auf die Apposition. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist es falsch, daraus einen unabhängigen Satz zu machen, wie die Erklärer es tun. Ein unabhängiger Satz würde hier lauten ויעבר העם נגד יריחו. Wie die fraglichen Worte uns vorliegen, können sie nur einen Umstandssatz bilden, der von der Ent-

fernung, in der das Wasser stehen blieb, einen Begriff gibt. Das Wasser blieb am vorher genannten Ort stehen, während das Volk aber gegenüber von Jericho hinüberzog. Die ganze Strecke zwischen den beiden genannten Ortschaften bildet also die Distanz zwischen dem stehengebliebenen Wasser und den hinüberziehenden Israeliten. Das Wasser blieb in solcher grossen Entfernung stehen, sodass die Israeliten es gar nicht sehen konnten, weil sie sonst bei dem Anblick des in die Höhe ragenden Wasserwalls sich gefürchtet hätten, den wasserleeren Teil des Flussbettes zu betreten.

17. Hier ist ויעמדו so viel wie: und sie traten hin. Unser Vers ist also keineswegs im Widerspruch zu V. 8, wie die Erklärer meinen. Als die Priester mit der Lade an des Wassers Rand gelangten, verschwand das Wasser vor ihnen, und darauf schritten sie vorwärts bis in die Mitte des Jordan. Da nun aber ויעמדו hier eine Bewegung ausdrückt, folgt schon daraus allein, dass הכן nicht so viel ist wie: still. Dass das Wort das nicht heisst, dafür bedarf es überhaupt keines Beweises, denn seiner Abstammung und seinem Grundbegriff nach kann es diese Bedeutung nicht haben. הכן heisst ganz genau und ist mit בתוך zu verbinden. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Ex. 16, 5. Die Priester stellten sich mit der Lade ganz genau in der Mitte des Jordan auf. Ueber den Grund dieser Stellung sieh zu 4, 9. בחרבה heisst es beidemal, nicht ביבשה, weil das Wunder die Bahn wohl wasserleer, aber feucht liess; vgl. zu Gen. 7, 22. ברית יהוה braucht nicht notwendig gestrichen zu werden; der Ausdruck kann eine, wenn auch ungeschickte, Apposition zu הארון sein.

IV.

1. Beim zweiten Halbvers setzt eine andere, viel spätere Quelle ein, die bis Ende V. 3 sich erstreckt; vgl. zu V. 4. Auch die Massora, die Piska mitten im Verse registriert, scheint dies gefühlt zu haben und andeuten zu wollen; sieh die folgende Bemerkung. Ursprünglich war ebensowenig von einem Befehle JHVHs hinsichtlich der zwölf Steine im Jordan die Rede, wie hinsichtlich des einen im Heiligtum aufgerichteten Steines, über den 24, 26 berichtet ist. In der ältern Zeit setzte man eben bei einem Manne wie Josua bedeutend mehr Autorität voraus; später sank er zum blossen Mundstück und Werkzeug JHVHs herab, sodass er ohne dessen ausdrücklichen Befehl kaum etwas tun konnte.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. Wäre dieser Passus nicht sekundär, so würde unser Vers den Zusatz ממצב רגלי הכהנים הכין, der V. 9 fehlt, nicht haben. Ueber הָכִין, ungenau für הָכֵין oder richtiger הָכֵן, vgl. zu 3, 17.

4. Dieser Vers knüpft an V. 1a an; er setzt alles dazwischen nicht voraus; sieh zu V. 1. אשר הכין nimmt Bezug auf 3, 12.

5. עברו לפני ארון יהוה וגו׳ ist = geht hinüber an die Stätte, wo die Lade JHVHs, eures Gottes, sich befindet. Ueber die Ausdrucksweise vgl. לפני יהוה = Heiligtum JHVHs, welcher Ausdruck nicht selten wie hier לפני ארון יהוה in Verbindung mit einem Verbum der Bewegung vorkommt; vgl. Ex. 16, 9. 28, 30a. Lev. 15, 14. Die ausgewählten zwölf Männer hatten mit dem gesamten Volke den Jordan überschritten. Die Priester mit der Lade aber standen noch mitten im Jordan, wohin sie nach dem Verschwinden des Wassers vorgerückt waren; vgl. V. 10 und besonders 3, 17. Jetzt erhalten die für diesen Zweck gewählten Männer den Befehl an die Lade zurückzukehren, und von dort die Steine zu holen; vgl. V. 3 und sieh zu V. 10.

7. Die Worte אשר נכרתו וגו׳ bis zu Ende des ersten Halbverses bilden das Prädikat zu einem aus V. 6 zu entnehmenden Subjekt. Der so entstandene Satz ist Objekt zu ואמרתם. Im vorhergehenden Verse heisst der Schlusssatz „was bedeuten für euch diese Steine?" und hierauf soll die Antwort lauten: diese Steine bedeuten für uns, dass usw. Ueber die Konstruktion vgl. zu 1 Sam. 15, 20. Was wir durch „bedeuten" ausdrücken, kann die klassische Sprache in solchen Verbindungen nicht anders als durch die Prädizierung in einem Nominalsatz andeuten. Erst sehr spät scheint man einen ungeschickten Versuch gemacht zu haben, diesen Begriff durch ein Verbum auszudrücken; sieh zu Gen. 41, 27. In dem Prädikatsatz ist die ihn zu einer Einheit zusammenfassende Partikel hier sowohl wie auch in der obengenannten Samuelstelle אשר, nicht כי, weil mit letzterem, wie schon früher einmal bemerkt, kein Satz eingeführt werden kann, der in einem Satzgefüge die Stelle eines Substantivs im Nominativ einnimmt. בעברו ist = als sie in den Jordan, das heisst an dessen Rand, kam; vgl. 3, 15. Einen Fluss ganz überschreiten ist עבר mit Acc., nicht mit ב. Bei dieser Lesart muss jedoch נכרתו מי הירדן gestrichen werden. Will man aber letztere Worte beibehalten, so muss man בעָבְרֵנו הירדן lesen und dieses im Sinne von „als wir den Jordan überschreiten sollten" fassen; vgl. zu Num. 4, 5.

9. Für אבנים lese man האבנים, da He wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist, und fasse הקים im Sinne des Plusquamperfekts. Die zwölf Steine — die nämlichen, von denen V. 1—8 handelt — hatte Josua in der Mitte des Jordan aufrichten lassen. Es ist aber der ganze erste Halbvers eine Parenthese, die erklären will, wie die vorher genannten Steine in den Jordan gekommen waren, und der zweite ist mit V. 8b zu verbinden. Im Nachtlager, sagt der Verfasser, da sind die aus dem Jordan gehobenen Steine bis auf diesen Tag. Die traditionelle Fassung, wonach hier von andern zwölf Steinen die Rede ist, die Josua an Stelle jener gesetzt hätte, ist aus sprachlichen und sachlichen Gründen unmöglich. Denn danach müsste unser Satz lauten ויקם יהושע תחתם שתים עשרה אבנים, und das ganze Verfahren, wobei zwölf Steine aus dem Jordan herausgenommen und ebenso viele andere an deren Stelle gesetzt worden wären, wäre nichts als ein Possenspiel. Anders verhält sich die Sache bei unserer Fassung. Denn die Steine, die nach V. 6 im ersten Nachtlager zum ewigen Denkmal aufgerichtet werden sollten, mussten von ansehnlicher Grösse sein. Solche Steine enthielt der Jordan nicht, oder wenn er sie hatte, befanden sie sich nicht genau in der Mitte des Flusses, wo die Priester mit der Lade sich aufstellen sollten. Darum hatte Josua vorher die erforderlichen Steine an die gehörige Stelle des Flusses hingetan, woher sie, nachdem das ganze Volk den Jordan überschritten hatte, weggenommen, in das erste Nachtlager gebracht und daselbst aufgerichtet wurden. Diese zuerst im Jordan aufgerichteten Steine sollten Zeugen des Wunders am Jordan sein — über die Aufrichtung von Steinen als Zeugen vgl. 24, 26. 27 — und als Zeugen mussten sie genau in der Mitte des Flusses stehen, vgl. 3, 17, um gleichsam zu beiden Seiten gleich gut den Vorgang sehen und in dieser Weise so zu sagen mit gutem Gewissen zeugen zu können.

10. Was mit כל הדבר gemeint ist, ist nicht ganz klar. Wenn dieser Ausdruck auf V. 5—7 Bezug nimmt, hat man in jenem Passus nur einen Auszug des Wesentlichsten in der Ansprache Josuas zu erblicken. Völlig unverständlich ist אשר צוה משה את יהושע. Eine einzige Handschrift bei Ken. hat die zwei Worte משה את nicht. Danach erhält man einen leidlichen Sinn, wenn man diesen zweiten Relativsatz auf והכהנים עמדים am Anfang bezieht. Der Sinn ist dann der: ganz so, wie Josua geboten hatte, blieben die Priester stehen, bis alles vollendet war, das JHVH dem Josua befohlen, dem Volke zu sagen. Die Eile, mit der die Israeliten hinüberzogen, erklärt

sich zur Genüge aus der Furcht, dass das Wasser bald hereinbrechen könnte. Denn wenn auch der Jordan selbst bei dem Hochwasser des Frühlings an vielen Stellen und wohl auch bei Jericho zu durchwaten ist — vgl. zu V. 24 — so musste doch das oberhalb der nun trocknen Bahn so lange angestaute Wasser, wenn es plötzlich wieder freien Lauf erhielt, gefährlich werden.

11. לפני העם steht im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Die Priester mit der Lade, die während das Volk hinüberzog, mitten im Flusse gestanden hatten, überschritten ihn nun und zogen weiter, bis sie den 3, 4 vorgeschriebenen Vorsprung vor dem Volke gewannen.

13. Aus der Zahl vierzigtausend schliesst die scharfsinnige Kritik, dass diese Angabe von P nicht stammt, weil man bei ihm nach Num. 26, 7. 18 und 34, wonach die dritthalb Stämme etwa 110580 Mann zählten, eine viel grössere Zahl erwarten müsste. Dabei vergisst man aber, dass ein gut Teil dieser Stämme zum Schutze der Weiber und Kinder, der Greise und Untauglichen, ihres Viehs usw. jenseits des Jordan zurückbleiben musste — vgl. zu 22, 8 — und dass viele von ihren Kriegbaren nicht tüchtig und tapfer genug waren, um in das Korps der Vorkämpfer aufgenommen zu werden, und darum im gesamten Heere kämpften. Manche mochten auch seitdem gestorben sein. Wenn man alles das in Betracht zieht, kann die hier angegebene Zahl gegenüber der des Pentateuchs nicht allzu gering erscheinen.

14. Dieser Vers, der über die Erfüllung des 3, 7 gegebenen Versprechens JHVHs berichtet, muss wie jener Passus sekundär sein; vgl. zur genannten Stelle. Die Verherrlichung Josuas aber kann, da dieser soweit nichts Ausserordentliches getan, nur darin bestanden haben, dass er, dank der Mitteilung JHVHs, imstande gewesen, das Wunder am Jordan, das nun vollzogen war, im Voraus zu verkündigen.

15. An dieser Stelle greift die Erzählung zurück, um zu dem Berichte in V. 11 Einzelheiten nachzutragen.

18. Hier ist mir der Satz נתקו כפות רגלי הכהנים אל החרבה sehr verdächtig, wegen seines ungeschickten Nachhinkens und auch deswegen, weil die Priester auch bis jetzt בחרבה gestanden; vgl. 3, 17. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist es amüsant zuzusehen, zu welchen Kniffen die Erklärer greifen, um mit dem Satze וישבו מי הירדן למקומם fertig zu werden. Dass das Verbum hier nicht heisst „zurückkehren“, fühlen die Herren wohl, da das Wasser jetzt nicht

rückwärts floss, aber sie wissen sich nicht anders zu helfen als durch illegitime exegetische Mittel wie die Annahme, dass שוב hier bedeute „sich wieder an etwas kehren“ und dergleichen aus der Luft gegriffene Behauptungen. Tatsächlich bezeichnet שוב hier das Gelangen an den gehörigen Ort, vgl. zu Lev. 26, 26, und מקומם heisst der für sie passende, von der Natur bestimmte Ort; vgl. Num. 32, 1 מקום מקנה = eine Landschaft, die für Viehzucht von Natur wie geschaffen ist. Gemeint ist, das unterhalb des angestauten Wassers liegende Flussbett. Danach heisst unser Satz: da nahm das Wasser des Jordan seinen natürlichen Lauf. Ueber על גדותיו sieh zu 3, 15.

19. Die Präposition in בקצה heisst nicht „in“, sondern „nahe an“; vgl. 5, 13 בירידו und Ri. 18, 12 בקרית יערים, wofür es darauf אחרי קרית יערים heisst. Unser Gilgal lag also in der Nähe des östlichen Gebietes von Jericho.

23. מפניכם ist dem מפנינו am Schlusse gegenübergestellt, und wegen dieser Gegenüberstellung muss die der Gemeinde in den Mund gelegte Rede hier indirekt werden, weil in der direkten Rede es auch im ersten Halbvers מפנינו heissen würde. Josua aber sagt mit Bezug auf das Wunder am Schilfmeer מפנינו, weil er dasselbe geschaut hat. Danach gehört jedoch der zweite Halbvers nicht mehr zu der der Gemeinde in den Mund gelegten Antwort auf die Frage der Kinder.

24. למען דעת וגו׳ kann nur von אשר הוביש וגו׳ in V. 23, nicht von והודעתם in V. 22 abhängen, da die Mitteilung an die eigenen Kinder unter den Völkern die Kenntnis der Macht JHVHs nicht fördern kann. Nach dieser Angabe des Zweckes, den das am Jordan vollzogene Wunder hatte, war dieses Wunder an sich nicht nötig, weil dieser Fluss, wie schon früher bemerkt, an vielen seichten Stellen durchwatet werden konnte. Dieses Wunder sollte bloss in der Völkerwelt Eklat machen und JHVH Prestige geben; vgl. 5, 1. Im zweiten Halbvers, der von והודעתם in V. 22 abhängt, lese man יִרְאָתָם, mit auf die Kinder bezüglichem Suff., statt יְרָאתֶם. כל הימים am Schlusse fordert für das unmittelbar Vorherg. diese Fassung.

V.

1. Am Schlusse des vorherg. Kapitels wurde der Zweck angegeben, den das Wunder am Jordan hatte, vgl. zu 4, 24a, und hier berichtet der Verfasser über die wirkliche Erreichung dieses

Zweckes. Dieser Bericht aber ist an unserer Stelle an seinem Platze wegen dessen, was unmittelbar darauf folgt. Denn nur wenn wir wissen, wie sehr die amoritischen und kanaanitischen Völkerschaften von der Kunde des am Jordan vollzogenen Wunders bestürzt wurden, wird es uns begreiflich, dass die Israeliten es wagen durften, in Feindes Land sich alle auf einmal beschneiden und dadurch auf einige Zeit in kampfunfähigen Zustand versetzen zu lassen, ohne ein dem der Leute von Sichem ähnliches Schicksal zu befürchten; sieh Gen. 34, 24 und 25. Bei der jetzigen Stimmung der Bevölkerung des Landes waren die Israeliten vor einem feindlichen Angriff sicher. Jene Völker mussten sich ruhig verhalten, solange man sie in Ruhe liess. Es war aber allerdings nötig, zu verhüten, dass die Kunde von der allgemeinen Beschneidung nach aussen gelangte, und dies konnte bei einiger Sorgfalt wohl geschehen.

2. Die Bezugnahme von בעת ההיא wird besonders klar im Lichte der vorherg. Bemerkung. Zu dieser Zeit, ehe die amoritischen und kanaanitischen Völkerschaften von ihrer Bestürzung sich erholt hatten, erging JHVHs Befehl zur allgemeinen Beschneidung der Israeliten. Ueber die bei der Operation zu gebrauchenden Steinmesser sieh zu Ex. 4, 25. עשה לך heisst es und nicht קח לך, weil Steinmesser schon lange nicht mehr im allgemeinen Gebrauch waren, weswegen jetzt für den genannten Zweck welche erst verfertigt werden mussten. Für ושוב, das sie nicht verstanden, konjizierten LXX bornierter Weise וְשֵׁב. Der Ausdruck ist hier gebraucht lediglich mit Bezug auf die Wiederholung derselben Handlung an demselben Objekt, ohne Rücksicht auf die Identität des Subjekts. Dabei werden die jetzigen Israeliten und die der vergangenen Generationen als Söhne desselben Volkes ideell identifiziert. Die Beschneidung war bei den Israeliten während der Wanderungen in der Wüste ausser Gebrauch gekommen, und Josua sollte sie nunmehr bei ihnen wieder einführen. Ueber diesen allerdings etwas losen adverbialen Gebrauch von שוב sieh zu 9, 4 und besonders zu 11, 10. שנית, das LXX nicht zum Ausdruck bringen, ist wohl zu streichen. Das zu streichende Wort kam erst später dazu, als man שוב nicht mehr verstand. Die Beschneidung wurde jetzt nötig wegen der nach wenigen Tagen zu begehenden Passahfeier, an der nach Ex. 12, 48 kein Unbeschnittener sich beteiligen durfte.

3. גבעת הערלות kommt als Ortsnamen sonst nirgends vor. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass der Ort, dessen

Namen der Handlung angepasst ist, vom Verfasser ad hoc erfunden wurde. So etwas kann bei einem israelitischen Schriftsteller nicht befremden, denn später wurden sogar in der nüchternen Halacha zuweilen Gesetzeslehrer erdichtet, die dem betreffenden Gesetzespunkt, über den man sie Bescheid geben liess, angepasste Namen erhielten; sieh Berachoth 53 b. Es ist aber auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier gar kein Eigennamen vorliegt, sondern dass der Sinn eigentlich ist: und Josua beschnitt die Israeliten bis zu einem Hügel von Vorhäuten, das heisst, bis sich ein Berg von Vorhäuten anhäufte, was bei der Menge der Beschnittenen nicht im mindesten übertrieben wäre. So verstanden auch die alten Rabbinen den Ausdruck; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 47 gegen Ende.

6. Für הגוי steht Deut. 2, 14 הַדּוֹר was sehr viele Handschriften auch hier haben. Letzteres wird wohl herzustellen sein. Eine einzige Handschrift bietet העם. Der Abschreiber dieser mochte an 4, 11 denken, während unser Abschreiber V. 8 und 4, 1 im Sinne hatte.

9. Für גלותי ist unbedingt גַּלִּיתִי zu lesen und Ps. 119, 22 zu vergleichen. Auch im Arabischen kommt in solcher Verbindung كشف, dem גלה, aber nicht גלל dem Sinne nach entspricht, in Anwendung. Für die etymologische Erklärung von גלגל genügt einem alttestamentlichen Schriftsteller גליתי vollkommen; vgl. z. B. die Gen. 29, 32 gegebene Erklärung von ראובן. — חרפת מצרים aber verträgt sich mit V. 5 keineswegs; denn dieser Ausdruck, wie man ihn auch fassen mag, hat nur dann einen Sinn, wenn die Israeliten auch in Aegypten unbeschnitten waren. Deshalb kann das Ganze von V. 4 bis V. 7 incl. nur ein späterer Einsatz sein, von dem unsere Stelle nichts weiss. Dabei braucht jedoch שוב in V. 2 nicht gestrichen zu werden. Dieser Ausdruck verträgt sich sehr gut mit der Annahme, dass die Beschneidung bei den Israeliten in Aegypten unterblieben war. Denn nach dem Pentateuch fällt die Einführung der Beschneidung in die Zeit Abrahams. Wenn man nun von dem Einsatz V. 4—7 absieht, nimmt unser Buch an, dass die während der Zeit der Patriarchen geübte Beschneidung beim Anfang der Knechtschaft in Aegypten ausser Brauch gekommen und auch während der Wanderungen in der Wüste unterblieben war. Somit kann wohl von einer Wiedereinführung der Beschneidung die Rede sein. חרפת מצרים aber besagt nicht, dass die Aegypter den Israeliten das Unbeschnittensein als Schmach anrechneten. Denn soweit die Zeit während der Knechtschaft in Betracht kommt,

werden wohl die Aegypter auch ihre nichtisraelitischen Sklaven nicht beschnitten haben, und zur Zeit Josuas gingen die Israeliten die Aegypter nichts an. Am allerwenigsten konnten sich die Aegypter dann dafür interessieren, ob ihre ehemaligen Sklaven beschnitten waren oder nicht. חרפת מצרים kann daher nur heissen die Schmach von Aegypten her, d. i., die Schmach, die seit Aegypten datierte. Zur Ausdrucksweise vgl. Jer. 31, 19 חרפת נעורי.

10. בערבות יריחו hat wegen des Anklangs von בערבות an בערב unmittelbar nach diesem seine Stellung. Denn hebräische Schriftsteller sind sehr erpicht auf allerlei Wortspiele und jagen ihnen förmlich nach; vgl. zu 20, 7.

11. עבור הארץ ist nicht ganz dasselbe wie פרי הארץ. Hiesse unser Ausdruck schlechtweg Bodenfrüchte, so würde er nicht ausschliesslich in unserer Erzählung, sondern auch sonst vorkommen. Nach dem Zusammenhang und namentlich danach zu urteilen, dass V. 12a in Verbindung mit עבור הארץ gebraucht ist, wie hier, während V. 12b bei ארץ כנען dafür תבואה eintritt, bezeichnet עבור הארץ — eigentlich das, womit die Erde einmal schwanger war — die Früchte des Bodens im Unterschied von allem Essbarem, das seine Existenz nicht der Erde verdankt, hier speziell im Gegensatz zum Manna, das man sich als Produkt des Himmels dachte; vgl. Ps. 78, 24. 105, 40 und Neh. 9, 15.

14. Richtig ersetzt die Massora hier לא durch לו, denn es wird an dieser Stelle nichts direkt verneint. Mit כי wird, wie öfter, direkte Rede eingeführt, und עתה ist so viel wie: eigens. Eigentlich heisst der Ausdruck in dieser Verbindung „für die jetzige Gelegenheit“, vgl. zu Dan. 10, 11.

15. Ueber של נעלך sieh die Bemerkung zu Ex. 3, 5.

VI.

1. סגרת als Partizip aktiv kann nicht יריחו zum Subjekt haben. Ich vermute, dass dafür סְגֻרָה zu lesen ist. סגורה ומסגרת wäre = verschliessbar und nunmehr verschlossen. מפני בני ישראל heisst aus Furcht vor den Israeliten; sonst würde es nicht מפני בני, sondern bloss מבני heissen. In letzterem würde die Präposition dem من البيان der Araber entsprechen.

2. Ziehe das hier nachhinkende גבורי החיל zum Folgenden und setze das Athnach bei יהושע. Die Anreihung von גבורי החיל ohne die nota acc. davor an את יריחו ואת מלכה ist auch ungrammatisch; vgl. zu Gen. 15, 19.

3. Dass V. 2b hierher gezogen werden muss, ist schon oben gesagt. Damit allein ist jedoch die Sache hier nicht erledigt. Man hat auch vor גבורי החיל einzuschalten קח עמך את כל. Wenn man den Text in diesem und dem vorherg. Verse ungeändert lässt, ist וסבתם hier ungrammatisch. Denn, da dann V. 2 keinen andern Imperativ aufzuweisen hat als ראה, das aber, wie das Fehlen von folgendem כי zeigt, bloss Interjektion ist, ist die Anknüpfung mit einem Perf. consec. unstatthaft.

4. Unter שופרות היובלים, worin, da der Gegenstand zum ersten Mal genannt wird, das nomen rectum besser ohne Artikel gelesen wird, vgl. V. 6, versteht man gemeinhin Widderhörner, jedoch ohne sagen zu können, warum die Verbindung nur in dieser Erzählung und nicht auch sonst vorkommt*). In שופר יובל, Pl. שופרות יובלים wie שרי חילים von שר חיל, hat יובל seine gewöhnliche Bedeutung, und der Gesamtausdruck bezeichnet ein Horn von mächtigen Tönen, wie es zur Ankündigung des Jubeljahrs im ganzen Lande gebraucht wurde. Im Pentateuch heisst ein solches Horn שופר תרועה. Denn auch תרועה in Verbindung mit dem Namen eines musikalischen Instruments bezeichnet dasselbe als Instrument von lauten Tönen; vgl. K. zu Ps. 150, 5. Dass für diese Gelegenheit der Gebrauch von Hörnern aussergewöhnlichen Kalibers befohlen wird, kann nicht wunder nehmen. Denn, wenn eine feste Stadt durch blossen Trompetenschall eingenommen werden soll, müssen die Töne des Instruments schon etwas Rechtes sein.

5. In קרן היובל hat יובל selbstredend die in der vorhergehenden Bemerkung angegebene Bedeutung.

8. Hier beachte man den Ausdruck לפני יהוה. JHVH selber befindet sich an der Spitze der Prozession. Er war es auch, der dem Josua kurz zuvor erschienen war und sich ihm als שר צבא יהוה vorgestellt hatte; vgl. 5, 13—15 und sieh zu V. 17.

---

*) Als Beleg für die hier gemeinhin angenommene Bedeutung von יובל wird auch Ex. 19, 18 angeführt. Ich habe dort zu במשך היבל nichts bemerkt, weil ich der traditionellen Erklärung folgte, nicht jedoch dass ich keinen Zweifel darüber gehabt hätte, sondern deshalb, dass es auch mir, wie jedem andern, äusserst schwer fällt, das Herkömmliche und allgemein Anerkannte zu verwerfen. Jetzt aber bin ich fest überzeugt, dass die Bezeichnung von Widderhorn durch blosses „Widder“ über das Mögliche in der Sprache gehen würde. Nach besserer Erkenntnis glaube ich, dass der Text an jener Exodusstelle verderbt ist, und dass man für במשך היבל zu lesen hat בְּמוּשׁ הַגְּבֻל = wenn die Schranke weicht, das heisst, wenn sie fällt oder entfernt wird; vgl. Ex. 19, 12 und 23.

9. Streiche am Schlusse den Ausdruck הלוך ותקוע בשופרות. Die zu streichenden Worte waren anfangs eine an den Rand geschriebene Variante zu ותקעו בשופרות in V. 8. Die fraglichen Worte können hier nicht ursprünglich sein, weil bei dieser Gelegenheit ausser den sieben Priestern niemand ein Horn hatte; vgl. zu V. 20.

10. יום אמרי scheint mir zu unbestimmt. Auch würde Josua danach andeuten, dass ähnliche Prozessionen um Jericho auch in den folgenden Tagen stattfinden werden, während es nicht die Art eines Feldherrn ist, dergleichen dem Heere im Voraus mitzuteilen. Ich vermute daher, dass für יום אמרי zu lesen ist אִם־אָמַרְתִּי. Ueber אם mit folg. Perf. zur Bezeichnung des Fut. exact. vgl. Jes. 4, 4 und über עד in Verbindung mit solcher Wendung Gen. 24, 33. Die Korruption fing bei der Partikel an, worauf man auch das Verbum änderte.

11. Für וַיַּסֵּב ist וַיָּסֹב zu lesen und darüber V. 3. 7. 14. 15 zu vergleichen.

13. Für ותקעו hat man unbedingt וְתָקוֹעַ zu lesen. Am Schlusse sind die Worte הלוך ותקוע בשופרות als Variante zu dem ähnlichen Ausdruck im ersten Halbvers zu streichen und die Bemerkung zu V. 9 zu vergleichen.

15. Hier will der zweite Halbvers einen beim Leser etwa aufsteigenden Zweifel über die Möglichkeit des im ersten Berichteten beschwichtigen. Denn tatsächlich konnte das siebenmalige Herumziehen eines so grossen Heeres um die Stadt in feierlicher Prozession kaum in sieben Wochen fertig gebracht werden.

17. ליהוה ist nicht mit והיתה sondern mit חרם zu verbinden und über diese Verbindung die Konstruktion des Verbums Micha 4, 13 zu vergleichen. Jericho und alles darin wurde mit dem Banne belegt und JHVH geweiht, weil es die erste Stadt Kanaans war, die eingenommen wurde, etwa wie die ראשית vom Ertrag des Bodens JHVH dargebracht werden musste. Doch mag auch der Umstand als Grund mitgewirkt haben, dass diese Stadt nicht durch Menschen, sondern durch die himmlische Macht erobert wurde, wobei JHVH persönlich den Angriff machte; vgl. zu V. 8. החבאתה heisst nicht sie hat versteckt — denn das blosse Verstecken ist oben 2, 4 durch צפן und 2, 6 durch טמן ausgedrückt — sondern sie hat geschützt. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. Jes. 49, 2. Der Ausdruck hat also auch Bezug auf den Rat der Rahab, durch den die beiden Kundschafter ihren Verfolgern entkommen waren; vgl. 2, 16. Es ist aber hier der zweite Halbvers, wie die

unklassische Form von החבאתה zeigt, ein späterer Einsatz. Der Verfasser selber bringt den Befehl Josuas zur Rettung Rahabs und ihrer Angehörigen erst V. 22.

18. Für תחרימו ist mit anderen nach LXX תַּחְמְדוּ zu lesen und 7, 21 zu vergleichen. חמד findet sich auch sonst in Verbindung mit חרם; vgl. Deut. 7, 25. 26. Ueber ועכרתם sieh zu Gen. 34, 30. Das Suff. in אתו bezieht sich auf ישראל, nicht auf מחנה.

20. וירע an der Spitze ist neben ויריעו העם תרועה גדולה und der diesem vorangehenden Zeitangabe unmöglich. Lies וַיִּרָא und verstehe dieses mit Bezug auf die vorhergehende Warnung vor dem Vergreifen am Cherem. וירא העם heisst also, und das Volk beachtete die Warnung sorgfältig. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1. Sam. 14, 26 ירא את השבועה. Das Subjekt zu ויתקעו ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Die Priester, nicht das Volk, stiessen in die Hörner oder Trompeten. Das Volk hatte, wie schon früher bemerkt, keine שופרות. Wenn man hier ויתקעו auf העם bezieht, ist die Zeitangabe im zweiten Halbvers widersinnig, denn diese Zeitangabe ist nur dann logisch richtig, wenn der קול השופר nicht von denselben Personen kam wie die תרועה גדולה.

22. Hier wird das, was oben 2, 15 von der Lage des Hauses der Rahab gesagt ist, nicht vorausgesetzt, da sie sonst mitsamt ihren Angehörigen beim Einsturz der Ringmauer hätte umkommen müssen.

23. Rahab und ihre Angehörigen wurden vorläufig ausserhalb des israelitischen Lagers untergebracht, weil sie, wie alle Bewohner Jerichos, unter dem Banne waren und solange sie sich in diesem Zustande befanden ihre Gegenwart im Lager dieses unter den Bann gebracht haben würde. Später wurde an ihnen eine rituelle Handlung vorgenommen, die sie vom Banne befreite. Welcher Art diese Handlung war, lässt sich nicht sagen. Mit der rituellen Handlung war wahrscheinlich die Zahlung eines Lösegelds an JHVH verbunden, die die Gemeinde leistete. — הנערים ist nicht mit Bezug aufs Alter zu verstehen. Der Ausdruck bezeichnet die beiden Männer als gemeine Soldaten ohne Charge.

24. אוצר ist zu streichen. Wie אוצר יהוה kann auch בית יהוה die Schatzkammer JHVHs bezeichnen; vgl. Gen. 47, 14. LXX bringt אוצר zum Ausdruck und בית nicht. Allein, während אוצר sehr leicht eine Glosse zu dem in der hier erforderlichen Bedeutung äusserst seltnen בית sein kann, wäre es unerklärlich, wie letzteres als nicht ursprünglicher Bestandteil des Textes hier eindrang

26. Für וישבע sprich וַיִּשָּׁבַע. Niph. von שבע heisst nicht nur schwören, sondern auch feierlich versprechen, hier ernstlich drohen. Ja נשבע kann auch geradezu heissen einen Fluch ausstossen. Ueber die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe vgl. אָלָה, das beides, Schwur und Fluch, heisst, und englisch „to swear" = schwören, aber auch fluchen, Flüche ausstossen. Die massoretische Aussprache des fraglichen Ausdrucks ist schon deshalb falsch, weil danach das Objekt zu diesem Verbum sich nicht supplizieren lässt, da die Strafe für die Wiedererbauung Jerichos nicht vom Volke, sondern von JHVH kommen soll und man diesen nicht beschwören kann. לפני יהוה ist = mit JHVHs Zustimmung; vgl. denselben Ausdruck in Verbindung mit einem von einem Menschen erteilten Segen Gen. 27, 7. Erstgeborener und Jüngster sind hier nicht des Parallelismus halber gegenübergestellt, wie die Erklärer meinen, denn dieser Fluch ist nicht in poetischer Form. Der Sinn ist einfach der: während der Wiedererbauung der Stadt gegen das Verbot soll der Frevler, der sie unternehmen wird, nach und nach alle seine Kinder verlieren, vom ältesten bis zum jüngsten.

VII.

1. Ueber die Bedeutung von מעל in diesem Zusammenhang sieh die Bemerkung zu Lev. 5, 15.

2. Auch hier werden Kundschafter ausgeschickt, wie im Falle Jerichos; sonst geschieht dies von nun an bei keiner andern zu erobernden Stadt. Wie die Auskundschaft Jerichos in der Darstellung einen besonderen Zweck hat — vgl. die Schlussbemerkung zu 2, 1 — so auch die Auskundschaft von Ai. Aus dem Bericht dieser Kundschafter erfährt der Leser, dass Ai eine unbedeutende Stadt war, die unter andern Umständen von einer sehr geringen Mannschaft hätte eingenommen werden können, sieht aber darauf, dass sie bei dem Zorn JHVHs gegen die Israeliten den Angriff der grössten von den Kundschaftern als dazu nötig genannten Anzahl von Kriegern glänzend zurückschlug. — Ueber den auf העי bezüglichen Relativsatz ist zu 1, 2 zu vergleichen.

3. In אל תיגע שמה ist יגע, eigentlich nicht ein Verbum der Bewegung, prägnant gefasst und als solches konstruiert; vgl. die Konstruktion von השכים Gen. 19, 27 und Ct. 7, 13.

7. אהה, worauf mit Ausnahme von Joel 1, 15 immer ein Vokativ, meistens wie hier, אדני יהוה, folgt, kommt bei den Propheten vor Jeremia nicht vor.

8. In הפך ערף hat das Verbum nach der Bemerkung zu Gen. 38, 14 reflexive Bedeutung, während das Nomen im Acc. der nähern Beziehung steht, sonst würde es עָרְפּוֹ heissen.

9. Der zweite Halbvers, in dem שמך dem שמנו im ersten gegenübergestellt ist, heisst wörtlich: und wie willst du dann deinem grossen Namen helfen, d. i., wie willst du es dann anstellen, dass dein Ruhm nicht darunter leide?

10. Für לָךְ sprich לְךָ. Mit Ausnahme von Ct. 2, 10 und 13, wo aber, wie dort gezeigt werden soll, der Text verderbt ist, kommt der sogenannte Dat. ethicus bei קום nicht vor. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: was nützt es, dass du aufs Antlitz fällst? Ueber למה זה vgl. besonders 2 Sam. 12, 23.

11. Zu einer ברית gehören zwar zwei Parteien, doch wird das Nomen zuweilen so gebraucht, dass man dabei nur an die einer der beiden Parteien dem Bunde gemäss auferlegte Verpflichtung zu denken hat. Darum kann irgendein Gebot oder Verbot ברית heissen und dieses Objekt von צוה sein. Hier ist mit בריתי gemeint JHVHs Verbot, von der gebannten Beute Jerichos sich etwas anzueignen. Ein solches von JHVH selbst gegebenes Verbot wird hier vorausgesetzt, ist aber im Vorhergehenden nicht enthalten; denn den Inhalt von 6, 17—19 gibt Josua nicht ausdrücklich für einen Befehl JHVHs aus. In sein Gefäss tun ist hebräisch so viel wie: sich fremdes Gut aneignen; sieh zu Deut. 23, 25 und besonders zu Jer. 40, 10. Der Sinn des zweiten Halbvers ist danach der: sie haben von dem gebannten Gute etwas in treuloser Weise heimlich entwendet und behalten es für sich.

12. Da פנה stets intransitiv ist, so kann ערף nur im Acc. der nähern Beziehung stehen. Danach ist aber dessen Voranstellung nicht ganz korrekt, denn der Acc. der nähern Beziehung darf gut klassisch dem zu Erklärenden nicht vorangehen. חרם ist hier dem Sinne nach verschieden von V. 13. Das sieht man schon an den verschiedenen Verben, die hier und dort in Verbindung mit diesem Nomen gebraucht sind, hier השמיד und dort הסיר. Dort bezeichnet das Nomen das gebannte Gut, hier dagegen den Urheber des auf der Gemeinde lastenden Bannes, das heisst, den Mann der an dem gebannten Gute sich vergriffen und somit die Gemeinde unter den Bann gebracht hat. Auf das gebannte Gut, das die Erklärer hier unter חרם verstehen, passt תשמידו nicht.

13. Weder קַדֵּשׁ noch התקדשו hat irgendwelche religiöse oder rituelle Bedeutung. Beides drückt bloss die nötige Vorbereitung, die Vorladung vor das Orakel, aus; vgl. zu 3, 5.

15. הנלכד בחרם ist = derjenige, welcher durch das Orakel oder durchs Los als der Urheber des auf der Gemeinde jetzt lastenden Bannes herausgegriffen werden wird; vgl. zu V. 12. ב in בחרם bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen; vgl. 13, 6 בנחלה. Aus diesem Grunde spricht man ungleich besser בְּחרם für בַּחרם, denn gut klassisch darf das Prädikatsnomen nicht determiniert sein, namentlich durch den Artikel. Ueber ברית יהוה sieh zu V. 11.

19. שים נא כבוד וגו׳ kann nach dem Zusammenhang nur dahin verstanden werden, dass Achan, indem er ein offenes Geständnis ablegt, JHVH die Ehre zuerkennt, durch das Orakel oder durchs Los richtig den schuldigen Mann herausgegriffen zu haben. Danach aber kann der darauf folgende Satz nicht heissen „und lege ihm ein Bekenntnis ab", wie man zu übersetzen pflegt, denn das wäre nur rethorische Variation des Vorhergehenden, die aber in der schlichten Prosa nicht anzunehmen ist. Zudem heisst תודה sonst Dank, eigentlich Lob, aber nicht Bekenntnis. תודה hat hier seine gewöhnliche Bedeutung, aber in der spätern Sprache ist „einen loben" unter anderem so viel wie: dessen Urteil als gerecht anerkennen; vgl. die Worte, womit man sich im Unglück in die Schickung JHVHs fügte Hi. 1, 21b. Auch die Mischna lehrt: der Mensch muss Gott preisen im Unglück wie im Glück, das heisst, er muss das Unglück ohne Murren als Schickung eines gerechten Gottes hinnehmen; vgl. Berachoth 9, 5. Und die Resignationsformel, die, namentlich beim Empfang trauriger Botschaften, noch jetzt unter den Juden üblich ist, lautet ברוך דַּיָּן האמת gepriesen sei der gerechte Richter; ibid. 9, 2. Demgemäss ist ותן לו תודה = und füge dich in sein Urteil, das heisst, in die Strafe, die er über dich verhängt hat. Diese Bedeutung passt auch für Esra, 10, 11, die einzige Stelle, wo diese Wendung wieder vorkommt.

20. Ueber אמנה siehe zu Gen. 20, 12. כזאת וכזאת עשיתי bei folgender Beschreibung der Tat deutet an, dass die Beschreibung nicht ausführlich gegeben, sondern abgekürzt ist; vgl. Ri. 18, 4 כזה וכזה.

21. Für שנער ist höchst wahrscheinlich שֵׂעָר zu lesen. Zum Ausdruck אדרת שער vgl. Gen. 25, 25 und Sach. 13, 4. Die haarige oder zottige Beschaffenheit des Mantels ist angegeben zu demselben Zwecke wie das Gewicht des Goldes, nämlich damit er dadurch

leichter identifiziert wird. Dagegen hätte nur ein gründlicher Kenner feststellen können, ob der Mantel babylonisches Fabrikat war oder nicht, und ein solcher Sachkenner kann unter den Israeliten bei der historischen Situation nicht vorausgesetzt werden. Man beachte das auf זהב לשון bezügliche Suff. masc. in משקלו. לשון, sonst fem., ist hier, wo es in übertragenem Sinne gebraucht ist, als Fem. konstruiert. Eben so 15, 2, wo das Nomen Meerbusen heisst. Dieselbe Erscheinung begegnet uns bei שן, das im eigentlichen Sinne durchweg fem. ist, im übertragenen Sinne aber 1 Sam. 14, 4 als Masculinum sich findet.

Ueber die asyndetische Anreihung von חמשים שקלים משקלו und über die Wortfolge in dieser Gewichtsangabe vgl. zu Gen. 24, 22. Wegen תחתיה am Schlusse liest man besser וְהִנֵּה טְמֻנָה für והנם טמנים; vgl. auch V. 22 b.

23. An ויצקם = ויצגם ist nichts auszusetzen oder zu ändern; vgl. 2 Sam. 15, 24 und sieh zu 2 Sam. 13, 9.

24. Man beachte den Ausdruck עכן בן זרח. זרח war der Urgrossvater Achans, nach dem die Sippe benannt war; vgl. V. 17 und 18. Den Satz וכל ישראל עמו findet Steuernagel stark nachhinkend. Freilich hinken die fraglichen Worte stark nach, aber nur in seiner Fassung. Der genannte Kommentator fasst nämlich den Ausdruck als weiteres Objekt zu ויקח, was er aber nicht ist und nicht sein kann. Denn abgesehen davon, dass es bei einem weitern Objekt nach der Bemerkung zu Gen. 15, 19 ואת כל וגו׳ heissen müsste, ist ein Ausdruck wie „ganz Israel nehmen" undenkbar. Die Worte וכל ישראל עמו, worin das Suff. nicht auf Achan, sondern auf Josua sich bezieht, bilden einen Umstandssatz, und als solcher hinken sie keineswegs nach.

25. ביום הזה ist mit dem exklamatorischen מה עכרתנו zu verbinden und יעכרך יהוה als parenthetischer Fluch zu fassen. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30. Der Gebrauch desselben Verbums im Fluche wie in dem Ausruf galt für eine Eleganz; vgl. zu 2 K. 6, 27.

26. Ueber die Zeitangabe עד היום הזה sieh die Ausführung zu Gen. 38, 17. Der alleinige Zweck der ganzen Achangeschichte ist, den Namen des hier genannten Tales zu erklären, wobei seltsamer Weise עכן und עכר als eins angesehen werden.

VIII.

1. JHVHs Befehl hier, mit dem gesamten Heere gegen Ai auszurücken und ihm einen, nach V. 3 dreissigtausend Mann starken,

Hinterhalt zu legen, während nach 7, 3 eine Heeresabteilung von höchstens dreitausend Mann diese Stadt erobern konnte, ist nur durch die Annahme erklärlich, dass hier eine andere Quelle einsetzt, die von der Auskundschaftung von Ai nichts weiss.

4. Von רחק heisst Kal fern sein oder fern bleiben, intransitives Hiph. dagegen sich entfernen, niemals aber sich fernhalten.

5. כאשר בראשנה ist nach ונסנו לפניהם umzusetzen und V. 6 zu vergleichen. Die umgekehrte Ordnung dieser beiden Ausdrücke erklärt sich dadurch, dass der eine oder der andere von ihnen — wahrscheinlich der letztere — vom Abschreiber zuerst ausgelassen und dann an den Rand geschrieben wurde, woher er an unrichtiger Stelle in den Text kam; sieh die folg. Bemerkung.

6. Während כי יצאו לקראתנו in vorherg. Verse von dem Ausfall aus der Stadt zu verstehen ist, drückt hier ויצאו אחרינו die Verfolgung aus. Am Schlusse ist der Satz ונסנו לפניהם der in LXX fehlt, zu streichen. Der zu streichende Satz drang hier ein infolge der Unordnung in V. 5. Vom Rande, wo er dort vom Abschreiber nachgetragen wurde, drang er in der Vorlage für unsern Text hier ein.

7. Für מהארב ist מֵהַמַּאֲרָב zu lesen. אֹרֵב bezeichnet nicht den Ort des Hinterhalts, sondern die dort lauernde Mannschaft. Der Recepta graphisch näher läge מהאֹרֵב, allein אֹרֵב ist ein rein poetischer Ausdruck, der in der gemeinen Prosa nicht vorkommt.

8. Da im Vorhergehenden von einem bestimmten Befehl JHVHs über die Art und Weise, wie Ai nach seiner Einnahme zerstört werden soll, nicht berichtet ist, so hat man wohl nach LXX כַּדָּבָר הַזֶּה zu lesen statt כדבר יהוה. הזה weist hin auf das unmittelbar vorherg. תציתו את העיר באש.

9. Für העם wollen manche Erklärer nach V. 13 העמק lesen, doch scheint mir, dass die Recepta vorzuziehen ist. Der erste misslungene Angriff auf Ai hatte das Volk mutlos gemacht. Darum brachte der Feldherr jetzt einen Teil der Nacht vor der Schlacht unter seinen Leuten wachend zu und ermutigte sie.

11. אשר אתו ist im Gegensatz zu der Mannschaft, die im Hinterhalt lag zu verstehen.

13. Für וישימו liess וישם und fasse Josua als Subjekt dazu, dann streiche אשר. Der Sinn ist dann der: Josua stellte sein ganzes Hauptheer auf der Nordseite der Stadt auf, seinen Nachtrab aber auf der Westseite. Ueber העמק sieh zu V. 9.

14. Hier ist der Text im ersten Halbvers stark verderbt. Für den Plural, der zu הוא וכל עמו, und namentlich zu והוא לא ידע in V. b nicht passt, ist bei allen drei Verben der Singular zu setzen und für אנשי hat man nach LXX אל מִישׁוֹר zu lesen. מישור העיר ist die neben der Stadt liegende Ebene. Für למועד hatte der Text ursprünglich vielleicht עַד. Aus diesem und der irrtümlichen Wiederholung des vorherg. לעמו mag die Recepta entstanden sein.

15. Für das unmögliche וינגעו lies ויסעו. Andere wollen וַיִּנָּגְפוּ lesen, allein dies wäre nicht besser als die Recepta. Denn נגף in dem Sinne, in dem es in der militärischen Sprache gebraucht wird, drückt einen starken Verlust aus, und einem solchen durfte sich Josua durch sein Strategem nicht aussetzen.

20. Die Fassung von ידים im Sinne von „Kraft“ beruht auf einem alten Irrtum, in den schon Targum verfiel, und infolgedessen hat sich auch das diesem Ausdruck vorhergehende Wort nicht in seiner Ursprünglichkeit erhalten. Denn für בהם ist להם zu lesen. ידים aber heisst Raum, Platz, vgl. die häufige Verbindung רְחַב ידים und sieh zu 2 K. 11, 16. Danach ist der Sinn des Satzes der: und sie — die Feinde, die zwischen dem israelitischen Hauptheere und ihrer brennenden Stadt sich befanden — hatten nicht, wohin zu fliehen hüben und drüben; vgl. LXX.

24. Hier registriert die Massora Piska zwischen den beiden Halbversen. Damit soll wohl die Vermutung angedeutet werden, dass dazwischen Worte ausgefallen sind, worin über die Tötung des nach V. 23 lebend gefangen genommenen Königs von Ai besonders berichtet war; vgl. die folg. Bemerkung.

29. Sieh zu V. 24. Was hier berichtet wird, ist sehr gut verträglich mit der dort angenommenen Vermutung der Massora. Denn die Tötung durch Hängen war unter den Israeliten nicht üblich. Nur die Leiche des Hingerichteten wurde zur Schau aufgeknüpft; vgl. 10, 26 und Deut. 21, 22. Danach konnte die Tötung des Königs von Ai vor der völligen Zerstörung von Ai stattgefunden haben, dessen Aufknüpfung aber nachher. Dass man die diesbezügliche rücksichtsvolle deuteronomische Vorschrift, wonach die aufgeknüpfte Leiche über Nacht nicht hängen durfte, auch auf die Leiche eines Kriegsfeindes anwendete, ist sehr auffallend.

31. Während כאשר צוה משה mit Bezug auf die Erbauung des genannten Altars im Allgemeinen zu verstehen ist, bezieht sich ככתוב בספר תורת משה auf die Art, wie dieser Altar nach der Vorschrift

des Pentateuchs gebaut war, nämlich aus unbehauenen Steinen und ohne Anwendung eines eisernen Instruments.

32. לפני ist nicht rein räumlich, sondern im Sinne von Gen. 13, 9. 20, 15 und 24, 51 zu verstehen. לפני בני ישראל will also nicht sagen, dass jenes Schreiben in Gegenwart der Israeliten geschehen, sondern dass das Geschriebene den Israeliten zur Ansicht freigestellt worden war. Wenn man diese adverbielle Bestimmung so fasst, hat man nicht nötig אשר כתב zu streichen, wie manche Erklärer tun. Denn der Sinn ist dann der: weil Moses das Gesetz ursprünglich zu dem Zwecke schrieb, dass es den Israeliten zum Lesen freigegeben würde, darum schrieb es Josua jetzt auf Steine ab, die im Freien aufgestellt wurden.

33. בראשנה ist nicht mit כאשר צוה משה zu verbinden, wie es in der Uebersetzung von Kautzsch geschieht, denn bei solcher Verbindung ist diese Zeitangabe vollends überflüssig, da Moses zur Zeit nicht mehr am Leben war. Der fragliche Ausdruck ist mit Bezug auf das Ganze von V. 32 an zu verstehen. Der Sinn ist danach der: zuerst, ehe er den Inhalt des Gesetzes verlas, schrieb Josua dasselbe auf die Steine usw.; vgl. V. 34 ואחרי כן.

34. Siehe die vorhergehende Bemerkung. Danach las Josua bei dieser Gelegenheit das Gesetz oder richtiger nur die darin enthaltenen Segnungen und Flüche — vgl. zu Deut. 27, 3 — nicht von der Abschrift auf den Steinen ab, sondern vom Gesetzbuch, während das Volk, von den Steinen ablesend, dessen Verlesung folgte, um sich zu überzeugen, dass sie auf diesen eine getreue Abschrift vor sich haben.

IX.

1. Dieser und der folgende Vers finden sich in LXX unmittelbar vor 8, 30, an welcher Stelle sie aber keineswegs in den Zusammenhang passen. Hier dagegen hängen sie mit der darauf folgenden Erzählung in einer Weise zusammen, die aus den Bemerkungen zu V. 4 und 8 sich klar ergeben wird. הים הגדול als Bezeichnung des mittelländischen Meeres ist ein jüngerer Ausdruck als הים האחרון und הים התיכון; sieh zu 1, 4.

2. ויתקבצו יחדו heisst nicht „sie kamen zusammen", sondern ist so viel wie: da machten sie gemeine Sache. Ueber diese Bedeutung des Ausdrucks sieh zu Hos. 2, 2. Von der blossen Zusammenkunft würde das nackte Verbum ohne יחדו gebraucht sein. Nur zu dieser Fassung passt פה אחד. Denn letzterer Ausdruck,

wofür man in der älteren Sprache קול אחד sagte, kann nur in Verbindung mit einem Verbum des Sprechens gebraucht werden, und der Begriff „gemeine Sache machen“ kommt wohl dem Begriff des Redens nahe, nicht aber der Begriff „zusammenkommen“. פה אחד ist jedoch nicht überflüssig denn der Sinn des Ganzen ist: sie machten einstimmig gemeine Sache, keine der genannten Völkerschaften war gegen die Vereinigung gegen den gemeinsamen Feind.

4. Es ist nicht leicht zur Erklärung von גם, wie dies hier gebraucht ist, ein abstraktes Prinzip aufzustellen. Ein paar praktische Beispiele werden hier viel mehr helfen. Oben 5, 2 fanden wir שוב adverbial gebraucht in Verbindung mit einem Verbum, dessen Handlung nur für das Objekt, nicht aber auch soweit das Subjekt in Betracht kommt, eine Wiederholung war. In ähnlich loser Weise bezieht sich Ri. 1, 22 das hinzufügende גם in dem Satze ויעלו בית יוסף גם הם בית אל nur auf die Handlung des Verbums, nicht auch auf das Ziel. Ebenso heisst es 1 K. 4, 15 גם הוא לקח את בשמת בת שלמה mit Bezug auf einen andern Mann, von dem dort V. 11 berichtet ist, dass er eine andere Tochter Salomos zum Weibe nahm. Also auch dort ist nur die Handlung in beiden Fällen ganz dieselbe aber nicht das Objekt, da die beiden Prinzessinnen nur das gemein haben, dass die eine wie die andere Salomos Tochter ist. Ungefähr so, aber noch loser ist גם hier gebraucht, denn hier ist die hinzugefügte Handlung mit der andern nur insofern identisch, als dass das sie ausdrückende עשה den Begriff irgendeiner Handlung in sich birgt. Auf בערמה bezieht sich גם hier ebenso wenig, wie in dem letzten Beispiel auf den Namen der Tochter Salomos. Das Ganze ist mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende zu verstehen. Nachdem gesagt wurde, dass die in V. 1 genannten Völkerschaften zur Begegnung Josuas Massregeln getroffen, heisst es darauf: auch die Bewohner von Gibeon taten Schritte in dieser Hinsicht, aber auf dem Wege der List. Aehnlich wie hier גם gebraucht ist, ist der lose Gebrauch von עוד Gen. 35, 9; sieh zu dieser Stelle.

6. Für אל החוי ist zu lesen אליהם oder אֲלֵהֶם. Die Gibeoniter werden mit Ausnahme von V. 3, wo es anders nicht ging, in dieser ganzen Erzählung nicht mit Namen genannt. Wäre החוי hier richtig, so müsste dieses wie 11, 19 durch ישבי גבעון näher bestimmt sein, zumal da am Eingang die andern Heviter, die am Fusse des Hermon ihre Wohnsitze hatten — vgl. 11, 3 — unter den Völkerschaften genannt sind, die sich verbündet hatten, gegen Josua zu kämpfen.

7. בקרבי passt zur historischen Situation keineswegs; denn soweit waren nur zwei Städte eingenommen, Jericho und Ai, und ehe ein viel beträchtlicher Teil Kanaans von den Israeliten erobert ist, kann von dem Wohnen eines andern Volkes unter ihnen die Rede nicht sein. Lies בְּקָרְבִי, von קָרֵב Nähe und vgl. über dieses K. zu Ps. 148, 14. Es wäre auch sonderbar, wenn das Hebräische ein Wort für „Nähe“, dessen keine Sprache entbehren kann, nicht hätte, und wenn es ein solches besass, muss dasselbe in einem Buche von dem Umfang des A. T. mindestens ein paar Mal vorkommen.

8. עבדיך אנחנו ist offenbar gesagt als etwas, das berechnet ist, die Besorgnis Josuas zu beseitigen. Darum ist dieser Ausdruck nur dann recht verständlich, wenn man das, was am Eingang unseres Abschnitts von den andern Völkerschaften erzählt ist, in Erwägung zieht. Denn der Sinn ist hier der: wir sind bereit, deine Knechte zu sein, und das muss dir beweisen, dass wir kein Nachbarvolk sind, da wir uns sonst mit den andern Völkerschaften vereint hätten, gegen dich zu kämpfen.

9. Meines Wissens hat noch kein Erklärer versucht, in der hier beginnenden und mit V. 13 zu Ende kommenden Rede der Gibeoniter auf die vorhergehende Frage Josuas eine Antwort zu finden. Die Antwort steckt in מאד, das V. 6 in derselben Verbindung fehlt. Du fragst, sagen die schlauen Gibeoniter, wer wir sind und woher wir kommen, wir kommen aus so weiter Ferne, dass du unser Land, wollten wir es dir nennen, gar nicht kennen würdest. Zu dieser ausweichenden Antwort fügen die Redenden aber mit raffinierter Berechnung hinzu, dass sie trotz der ungeheuren Entfernung ihrer Wohnsitze dennoch von Israels glänzenden Siegen gehört hätten. Solche Schmeichelei konnte bei dem zu gleicher Zeit beigebrachten scheinbaren Beweis für die Richtigkeit ihrer Angabe bezüglich der Entfernung ihres Landes ihre Wirkung nicht verfehlen.

11. Der Satz ועתה כרתו לנו ברית ist nach Steuernagel aus V. 6b hier eingedrungen, weil er an dieser Stelle den Zusammenhang zwischen V. 11 und 12 unterbreche. Allein der Zusammenhang wird nicht im mindesten unterbrochen, wenn man die fraglichen Worte richtig als Fortsetzung der den Gibeonitern vorgeblich von ihren Aeltesten in den Mund gelegten Rede fasst, was aber Steuernagel ebenso wenig tut, wie die andern Erklärer und Uebersetzer.

12. זה לחמנו, worin זה hinweist auf die folgende Beschreibung des Brotes, wie es bei der Abreise war, und wie es jetzt ist, heisst: so ist es um unser Brot bestellt. Vgl. zu Ex. 32, 1. חם mit Bezug auf Brot gebraucht, bezeichnet dasselbe nicht notwendig als warm, sondern nur als frisch; sieh zu 1 Sam. 21, 7.

13. Hier ist die Konstruktion wesentlich dieselbe wie im vorhergehenden Verse, nur dass das pron. demonstr. im Numerus mit dem Substantiv übereinstimmt.

14. Mit ויקחו ist hier nichts anzufangen. Gewöhnlich versteht man den Satz vom gemeinsamen Imbiss als Zeichen der Freundschaft. Es war dies, sagt man, bei Bundeschliessungen Sitte. Aber danach hätten die Israeliten den Gibeonitern, die ihre Gäste waren, von ihrem Brot geben statt von deren Brot zu nehmen; auch würde es לחמם statt צידם heissen müssen. Der Gebrauch des letzteren zeigt, dass man dabei an die im Vorhergehenden beschriebene Beschaffenheit des Mundvorrats zu denken hat. Ich vermute nun, dass וַיָּקִשׁוּ von קיש zu lesen ist. קיש heisst im Talmud, wo es sehr häufig ist, vergleichen und einen Schluss ziehen; vgl. arab. قاس med. ی. Letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Danach ist der Sinn des Satzes: die Männer schlossen aus ihrem Mundvorrat. Sieh die Schlussbemerkung zu 2. Sam. 19, 44. Manche der ältern rabbinischen Kommentatoren glaubten ohne Textänderung denselben Gedanken zu erhalten, vgl. Kimchi, was aber unmöglich ist. Für האנשים lesen manche nach LXX הנשאים, aber mit schlechtem Geschmack. Denn אנשים ist hier Gegensatz zu יהוה, wie Gen. 32, 29 und 1 Sam. 2, 26 zu אלהים. Die dem Irrtum ausgesetzten Menschen schlossen aus der Beschaffenheit des Mundvorrats der Fremden auf die Richtigkeit ihrer Angaben, ohne den unfehlbaren JHVH darüber zu befragen. Die Fürsten heissen übrigens in dieser Erzählung gewöhnlich נשיאי העדה, vgl. V. 15 und 18, schlechtweg נשיאים aber nur wo עדה unmittelbar vorher oder nachher sich findet, wie V. 19 und 21.

16. In ובקרבו, das וּבְקִרְבּוֹ gesprochen werden will — vgl. zu V. 7 — ist die Konjunktion durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden. Der ganze Satz aber ist eine Glosse zu dem zweideutigen קרובים הם אליו.

22. רמה heisst täuschen oder betrügen durch Verstellung oder falsche Darstellung. Auch hier ist בְּקִרְבֵּנוּ für בקרבנו zu lesen und zu V. 7 zu vergleichen.

26. Die Worte אל המקום אשר יבחר neben עד היום הזה machen den Eindruck eines späteren Zusatzes.

X.

1. Der Relativsatz כאשר עשה ליריחו וגו' ist hier ein sehr geschmackloser späterer Zusatz, den vielleicht nur der Abschreiber aus Gewohnheit niederschrieb. Im zweiten Halbvers beachte man ויהיו statt וישבו. ויהיו בקרבם heisst: und sie gehören zu ihnen und werden daher im weitern Eroberungskrieg in deren Heere kämpfen. Darauf kommt's hier an; vgl. V. 2 וכל אנשיה גבורים.

2. ערי הממלכה bezeichnet hier nicht Königsstädte, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, sondern Reichstädte, das heisst, Städte, die jede für sich ein Reich oder eine Republik bilden. Tatsächlich war auch Gibeon, mit Bezug auf welches der Vergleich hier angestellt wird, eine Republik gewesen, weshalb in unserer Erzählung kein König der Gibeoniter erwähnt wird und nach 9, 11 es die Aeltesten ihrer Gemeinde und die Gemeinde waren, welche die Gesandten geschickt und ihnen Instruktionen gegeben. Aber sehr gross kann Gibeon nach unsern Begriffen nicht gewesen sein. Dasselbe war, wie der Verfasser gleich darauf sagt, bloss grösser als Ai, und für die Einnahme dieser Stadt waren nach 7, 3 höchstens dreitausend Krieger nötig. Sieh jedoch zu 8, 1.

3. Für das absonderliche הוהם haben LXX Ἐλάμ, das wäre אֵלָם und ist vielleicht das Ursprüngliche.

6. Für ידיך ist nach sehr vielen Handschriften יָדְךָ zu lesen. Der Plural ist in dieser Verbindung unhebräisch; vgl. 2 Sam. 24, 16 und 1 Chr. 21, 15. תרף ist die zweite Person masc. und Josua ist Subjekt dazu, während ידך das Objekt bildet. Das sieht man aus den obigen Beispielen. Auch הושיעה ist nicht richtig überliefert. Von dessen Korruption überzeugt man sich leicht, wenn man den Grundbegriff dieses Verbums und sein Verhältnis zu dem sinnverwandten עזר, das hier darauf folgt, näher betrachtet. עזר bedeutet eigentlich einfriedigen, vgl. das spätere עזרה statt des klassischen חצר als Bezeichnung des Tempelvorhofs, und הושיע heisst wörtlich erweitern, mehr Raum geben. Aus dem Begriff „einfriedigen“ entsteht bei ersterem Verbum der Begriff „verteidigen“ und dann helfen, aber nur im Kriege oder in der Bedrängnis. Denn für „helfen“ im allgemeinen Sinne, das heisst, bei etwas behilflich sein, hat der Hebräer kein Verbum. Diesen Begriff kann er nur durch eine Umschreibung ausdrücken; vgl. zu 2 Sam. 14, 19. הושיע aber heisst die Einfriedigung unnötig machen, daher Sicherheit vor Feinden geben. Dem Verhältnis dieser beiden Synonyme zu einander ge-

mäss kommt, wo sie sich beide neben einander finden, עזר stets vor הושיע. Dasselbe gilt auch von den Derivaten dieser beiden Verba; vgl. Ps. 28, 7. 8. 37, 40. 109, 26. 118, 13. 14. 119, 173. 174 und Hi. 26, 2. Danach müsste es aber hier, wenn der Text korrekt wäre, mit umgekehrter Wortfolge ועזרנו והושיעה לנו heissen. Aus diesem Grunde hat man ohne Zweifel וְחוּשָׁה für הושיעה zu lesen. Ueber die Konstruktion von חוש mit ל der Person, zu der man eilt, vgl. Ps. 70, 6 und 141, 1. חושה aber ist nach מהרה keineswegs überflüssig. Denn עלה מהרה heisst, brich sofort auf, während חושה לנו so viel ist wie: eile zu uns in langen und schnellen Märschen.

7. Für עמו וכל lese man ועמו כל. Nachdem bei כל Waw aus dem Vorherg. dittographiert wurde, fand man es nötig, am Subst. dieselbe Konjunktion zu streichen. Bei dem uns vorliegenden Texte hinkt וכל גבורי החיל stark nach.

8. Das Kethib בידיך ist nicht notwendig falsch. Das Gewöhnlichere ist allerdings נתן ביד פ׳, doch kommt auch der Plural von יד in dieser Verbindung vor; vgl. Thr. 1, 14.

11. בנוסם heisst nicht „als sie flohen", sondern „als sie entflohen waren". Weil die Feinde den Israeliten entkommen waren und von ihnen nicht mehr eingeholt werden konnten, schritt JHVH mit seinem Hagel von Himmel ein.

12. Ueber אז ידבר sieh zu Ex. 15, 1. ליהוה heisst hier nicht „zu JHVH", denn die Anrede ist nicht an JHVH, sondern an Sonne und Mond. Der Ausdruck ist so viel wie: im Namen JHVHs. Ueber diesen Gebrauch von ל sieh K. zu Ps. 27, 8. דום heisst, halt! rühre dich von der Stelle nicht! vgl. den Parallelismus im folg. Verse und sieh 1 Sam. 14, 9.

13. עד יקם גוי איביו kann nie und nimmer heissen „bis das Volk an seinen Feinden Rache genommen", in welchem Sinne die Worte gewöhnlich verstanden werden. Denn bei נקם steht nur die Person oder die Sache, die man rächt, im Acc., die Person dagegen, an der Rache genommen wird, steht mit מן oder מאת, nie anders. Danach aber würde der Sinn der fraglichen Worte sein „bis das Volk für seine Feinde sich gerächt", oder wenn man איביו trotz des Sing. von יקם zum Subjekt macht, „bis die Feinde für das Volk sich gerächt", welches beides der Dichter nicht gesagt haben kann. Es kann aber mit Bezug auf die verbündeten Könige, die hier mit איביו gemeint sind, überhaupt von Rache nicht die Rede sein, da

diese den Israeliten nichts getan, was Rache verdient hätte.*) Für יקם ist יֻקַּם zu lesen und V. 20 עד תמם zu vergleichen. Hiph. von תמם heisst hier gänzlich aufreiben.

14. ל in לשמע gibt das tertium comparationis an. Der Sinn ist: es gab keinen solchen Tag weder vorher noch nachher, soweit dies in Betracht kommt, dass JHVH auf das Wort eines Menschen hörte. Ueber diesen Gebrauch von ל beim Inf. sieh zu Deut. 27, 25. Der zweite Halbvers knüpfte ursprünglich an V. 11 an, denn alles dazwischen ist eine spätere Einschaltung. In seinem jetzigen Zusammenhange will der Satz vielleicht so verstanden werden: weil JHVH für die Israeliten kämpfte, liess er es gern geschehen, dass die Gestirne des Himmels ihm Vorschub leisteten, wenn auch die Eingebung von einem Menschen kam; vgl. Ri. 5, 20. Es ist aber auch möglich, dass die Einschaltung einfach ungeschickt ist, und dass sie den ursprünglichen Zusammenhang von Vb zerstört ohne einen neuen herstellen zu wollen, vgl. zu Ex. 15, 19.

15. Dieser Vers, der in LXX fehlt, ist zu streichen. Derselbe ist an dieser Stelle aus V. 43 dadurch eingedrungen, dass hier wie dort die Worte נלחם לישראל vorhergehen.

21. Ueber לא חרץ לשנו sieh zu Ex. 11, 7. Für לאיש lese man איש. ל ist aus dem Vorhergehenden verdoppelt.

24. An ההלכוא ist nichts auszusetzen; der Gebrauch des Artikels bei der dritten Person Perf. ist in der spätern Sprache häufig; vgl. zu Gen. 21, 3. Es ist nicht einmal nötig, für א Dittographie aus dem Folgenden anzunehmen. Dieses Aleph kann sehr gut dem ألِف الفاصلة der Araber entsprechen; vgl. Jes. 28, 12 אבוא als Kethib. Im spätern Hebräisch ist der Gebrauch dieses Aleph noch ausgedehnter, denn es findet sich da als Anhängsel bei Substantiven, die eigentlich auf Waw oder Jod auslauten; vergleiche die Schreibart in נקיא, Joel 4, 19 und קליא, 1 Sam. 17, 17, wie auch in den Eigennamen אביהוא Ex. 6, 23, und אליהוא, Hi. 32, 2. 5 f. הלך את פ׳, mit oder ohne למלחמה, heisst als Offizier oder Verbündeter mit einem Herrscher oder Oberbefehlshaber einen Feldzug mitmachen; dagegen heisst הלך אחרי פ׳ למלחמה nur als gemeiner Soldat dem Feldherrn in den Krieg folgen; vgl. Gen. 14, 24. 1 K. 22, 4 gegen 1 Sam. 17, 13. Der Unterschied der Bedeutung bei

*) Um diese letztere Schwierigkeit zu beseitigen, geben die Wörterbücher an, dass נקם auch heissen kann „seinen Hass oder seine Kampflust befriedigen“, was jedoch ad hoc erfunden ist.

verschiedener Präposition erklärt sich zur Genüge aus dem, was zu Gen. 9, 8 über את und zu Ex. 15, 20 über אחרי gesagt wurde.

28. ואת מלכה schliesst sich als weiteres Objekt an das Suff. von ויכה an. Für הָחרים sprich הַחֲרֵם als Inf. absol. Ob man darauf אותם oder nach sehr vielen Handschriften אֹתָהּ liest, bleibt sich gleich. Seltsam ist, dass auf das spezielle Verfahren mit dem König von Jericho in unserem Buche oft Bezug genommen wird — vgl. V. 1. 30. 8, 2 — während darüber nirgends berichtet ist. Sollte der diesbezügliche Bericht irrtümlich ausgefallen sein?

36. Es ist durchaus nicht nötig מעגלונה in מעגלון zu ändern, wie Driver in Kittels „Biblia Hebraica" tut. Der durch die Endung â bezeichnete casus hängt von der vorgeschlagenen Präposition ab; vgl. zu Gen. 1, 30.

38. Für וישב ist, da im Vorherg. nicht gesagt ist, dass Josua in Debir schon einmal war, höchst wahrscheinlich וַיִּסֹּב zu lesen.

39. Ueber die Endung â in לדברה sieh zu V. 36. Sonderbarer Weise nimmt Driver, der dort die ihm unerklärlich scheinende Endung â streicht, hier keine Aenderung vor. Wie erklärt er sich aber hier diese Endung?

XI.

2. Für נגב drücken LXX נגד aus, was mir das Ursprüngliche zu sein scheint.

3. Vor חרמן ist wahrscheinlich הר wegen der Aehnlichkeit mit חו irrtümlich ausgefallen; vgl. V. 17 und 12, 1.

6. In dem hier im zweiten Halbvers enthaltenen Befehl JHVHs, nach Besiegung der Feinde ihre Rosse zu lähmen und ihre Streitwagen zu verbrennen, gibt sich ein altes nationales Vorurteil der Israeliten kund. Denn in der älteren Zeit hatten die Israeliten eine unüberwindliche Abneigung gegen Pferde. Sie selber züchteten keine und solche, die sie von Feinden erbeuteten, wurden, wie hier befohlen, durch Lähmung vernichtet; vgl. 2 Sam. 8, 4. Der Besitz vieler Pferde galt für keine geringere Sünde als der Götzendienst; sieh Jes. 2, 7 und 8. So sehr war das Pferd im alten Israel verhasst, dass es noch zur Zeit Hiskias in ganz Juda nicht nur keine zweitausend Pferde gab, sondern auch unter dem gesamten Volke nicht ebenso viele Männer aufzutreiben waren, die ein Pferd reiten konnten; vgl. 2 K. 18, 23. Unter diesen Umständen galt, wie aus 17, 16 hervorgeht, nicht nur jeder Feind, der Reiterei besass, für überaus furchtbar und unüberwindlich, sondern es

scheint auch das Volk vor einem Pferde geradezu Furcht gehabt zu haben, wie vor dem Teufel, denn ein Prophet Israels fand es nötig, seinen Landsleuten zu versichern, dass das feurige Ross nur Fleisch und kein Geist sei; sieh Jes. 31, 3. Dass Kriegsfeinde Israels aus diesem Vorurteil oft Nutzen zogen, kann man sich leicht denken. Man brauchte ja nur das pferdescheue Volk mit Reitern anzugreifen, um dessen Reihen in die äusserste Verwirrung zu bringen und so des Sieges gewiss zu sein. Während der ganzen Zeit ihrer politischen Selbständigkeit litten die Israeiiten unter dieser Abneigung gegen das nicht nur harmlose, sondern auch so nützliche Tier. Erst nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft fing man an, diese ebenso lächerliche wie fatale Abneigung zu überwinden. Dann suchten klarere Köpfe das bis dahin verhasste Tier zu Ehren zu bringen, und selbst ein späterer Prophet, dessen Reden dem Jeremiabuch einverleibt sind, liess sich herbei, seinen Landsleuten für die Beobachtung des Sabbats und für die Uebung von Recht und Gerechtigkeit im Namen JHVHs eine eigene nationale Reiterei zu versprechen; vgl. Jer. 17, 25 und 22, 4. Dass das alte Vorurteil übrigens nicht mit einem Schlage überwunden wurde, sondern, in der Theorie wenigstens, noch sehr lange nach dem Exile fortdauerte, ist leicht denklich. In einem der späteren religiösen Lieder Israels sagt noch der konservative Dichter ausdrücklich, dass JHVH die Streitrosse nicht mag; vgl. Ps. 147, 10.

10. Verbinde וישב adverbiell mit וילכד, beschränke das Wieder auf Subjekt und Handlung, das Objekt ausschliessend, und vgl. über diese Beschränkung der adverbiellen Bestimmung zu 5, 2. Danach ist der Sinn des Satzes für uns der: um diese Zeit machte Josua wieder eine Eroberung, und zwar eroberte er diesmal Hazor. Andere fassen שוב hier als selbständiges Verbum, absolut gebraucht, im Sinne von „Kehrt machen“, wofür aber der Ausdruck schwerlich hebräisch ist. Befremdend muss es erscheinen, dass hier nur die Tötung des Königs von Hazor erwähnt ist, während über die Behandlung der Bürger der Stadt erst im folg. Verse berichtet wird. Der zweite Halbvers, der offenbar Begründung des Vorhergehenden sein will, es aber an dieser Stelle nicht sein kann, ist irgendwie von anderswoher verschlagen; sieh zu V. 13.

12. Lies חָרֵב mit Athnach, dann ändere הַחרים in הַחֲרֵים oder besser הַחֲרֵם.

13. העמדות על תלם kann aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht heissen „die auf Höhen angelegt waren“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Denn erstens wird die Lage einer Stadt stets durch ישב und nie durch עמד ausgedrückt; vgl. Num. 21, 15. Ez. 16, 46. Nah. 3, 8, wie auch den Gebrauch von מושב 2 K. 2, 19. Zweitens müsste es danach תֵּל oder תֵּלִים ohne Suff. heissen. Endlich leuchtet nicht ein, was die hohe Lage einer Stadt mit ihrer Behandlung nach der Einnahme zu tun hat. עמד ist hier der Bewegung im weitesten Sinne entgegengesetzt, vgl. zu Ex. 26, 15, und עמדות על תלם ist ein Idiotismus, der die betreffenden Städte als solche charakterisiert, die auf ihrer Grundlage hockten, das heisst, die auf sich selbst angewiesen waren, mit denen es keinen Verkehr gab. Solche unbedeutende Städte wurden nicht verbrannt; Hazor dagegen wurde wegen seiner grossen Bedeutung verbrannt. Dieser Gedanke macht es wahrscheinlich, dass V. 10b, der die grosse Bedeutung Hazors angibt, ursprünglich hier sich anschloss. Die Verbrennung des bedeutenden Hazor, während die Häuser unbedeutender Ortschaften verschont wurden, geschah deshalb, weil die Eroberer in keiner der eingenommenen Städte sich niederlassen konnten, bis sie mit der Eroberung des ganzen Landes fertig waren. Wenn eine Stadt eingenommen war, zog man weiter zur Einnahme der nächsten, Weiber und Kinder und Hab und Gut mit sich nehmend. Unter diesen Umständen war es sicherer, die grosse Stadt zu verbrennen, weil sonst irgendein Nachbarvolk von ihr Besitz ergreifen oder sich dorthin hätte flüchten können.

16. Vor ההר hat man את, das wegen des Vorherg. irrtümlich ausgefallen ist, einzuschalten. Die nota acc. kann bei diesem Nomen nach der Bemerkung zu Gen. 15, 19 nicht entbehrt werden. את und nicht ואת ist einzuschalten, weil das, was auf את כל הארץ הזאת folgt, Epexegese dazu ist.

18. Die hier gemachte Angabe stimmt nicht zu der in 10, 42. Unsere Angabe, die nicht übertreibt, stammt wohl aus einer ältern Quelle als jene.

20. לבלתי היות להם תחנה ist = quominus in deditionem acciperentur. Dies setzt voraus, dass, wenn diese Völker sich ohne Kampf ergeben hätten, sie verschont geblieben wären. Eine solche Voraussetzung verträgt sich aber keineswegs mit dem anderswo berichteten ausdrücklichen Befehl JHVHs, von der Bevölkerung Kanaans keine Seele am Leben zu lassen; sieh Deut. 20, 16.

21. Der Ausdruck הר ישראל, der mit dem häufigen הר אפרים identisch ist, findet sich nur hier und oben V. 16, sonst nirgends. Erstere Bezeichnung des betreffenden Gebirges ist sehr spät.

XII.

1. Bei הכו kommt, wie öfter bei diesem Verbum, die Besiegung, nicht die Tötung hauptsächlich in Betracht.

2. Das Ganze von hier an bis Ende V. 5 bildet keinen vollständigen Satz, sondern enthält nur das Subjekt des Satzgefüges (مبتدأ), סיחון und עוג, und dessen Beschreibung. Das Prädikat bildet V. 6. Für משל ist ומשל zu lesen und V. 5 zu vergleichen. Waw ist hier wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Buchstaben, den der Abschreiber etwas kleiner geschrieben haben mag, irrtümlich ausgefallen.

3. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

4. Die Verbindung וגבול עוג kann hier unmöglich richtig sein, denn in unserem Abschnitt ist direkt nicht von den eingenommenen Städten und Landschaften, sondern nur von ihren besiegten Herrschern die Rede; vgl. V. 1. 7 und 9—24. LXX bringen גבול nicht zum Ausdruck, und darauf hin streichen die Erklärer dieses Wort, jedoch ohne sagen zu können, wie dasselbe in den Text kam. Es ist aber durchaus unnötig, das fragliche Wort zu streichen, wenn man unter אשדות einen Zusammenfluss mehrerer Bergbäche versteht, eine Bedeutung, die der Ausdruck seiner Abstammung nach sehr gut haben kann. Denn אשד heisst giessen, sich ergiessen; vgl. Syr. ܐܫܕ. Danach ist וגבול mit dem Vorherg. zu verbinden und so viel wie: und das Uferland. Ueber diese Bedeutung von גבול sieh zu Num. 34, 6. Für עוג liest man besser nach LXX ועוג. Die falsche Verbindung von וגבול mit diesem Nomen hatte zur nötigen Folge, dass die Konjunktion gestrichen wurde.

5. Vor גבול ist mit andern nach LXX עַד einzuschalten. Dieses Wörtchen ist wegen der vorherg. zwei Buchstaben beim Abschreiben irrtümlich ausgefallen.

9. Ueber die nach unserem modernen Geschmack seltsame Setzung von אחד bei jedem der von hier an bis V. 24 aufgezählten Könige vgl. Ez. 48, 1—3. 23—27. 31—34.

18. Für מלך לשרון findet sich in dieser langen Liste keine Analogie. Nach מלך יקנעם לכרמל in V. 22 zu urteilen, ist hier

zwischen מלך und לשרון der Name irgendeiner Ortschaft, die zum Saron gehörte, ausgefallen.

20. מראון entstanden aus שמראון, ist eine Variante zum vorherg. Ortsnamen. Die Variante will durch die Schreibung mit א dieses שמרון im unvokalisierten Texte von שֹׁמְרוֹן, der nachmaligen Hauptstadt des nördlichen Reiches, fürs Auge unterscheiden.

XIII.

1. Der Inf. mit ל am Schlusse hat die Geltung eines Gerundiums und gibt die nähere Beziehung von נשארה an; vgl. zu 10, 14.

2. Das Ganze von hier an bis Ende V. 6 bildet eine parenthetische redaktionelle Notiz; denn in die Rede JHVHs passt eine geographische Erörterung, zumal wenn sie so lang ist, durchaus nicht. גלילות הפלשתים, für sich besonders aufgeführt, muss verschieden sein von סרני פלשתים in V. 3; sieh die folgende Bemerkung.

3. סרנים, ein Wort von dunkler Abstammung, übersetzt man gewöhnlich „Fürsten.“ Dass der Ausdruck aber an dieser Stelle das nicht heisst, liegt auf der Hand, denn hier ist nicht von Herrschern die Rede, sondern von Gebieten. סרני פלשתים, wie es hier gebraucht ist, heisst offenbar Fürstentümer der Philister. Danach wären die im vorherg. Verse besonders genannten גלילות הפלשתים kleine Republiken. והעוים ist nach Syr. zum folg. zu ziehen und V. 5a zu vergleichen. והעוים מתימן entspricht hier dem dortigen והארץ וגו׳ מזרח השמש.

4. אפקה ist אֲפֵק mit der den casus obliq. bezeichnenden Endung â. Dieser casus hängt von עד ab; vgl. zu 10, 36 und 39. Auch hier ändert Driver nicht. So verfährt man, wenn man im Dunkel tappt und seiner Sache ungewiss ist.

5. Vor הגבלי ist sichtlich etwas ausgefallen, da dieses Wort mit הארץ nicht verbunden werden kann. Was ausgefallen ist, lässt sich aber nicht ermitteln.

6. In dem Ortsnamen משרפות מים ist nicht nur die Verbindung der beiden Begriffe in physischer Beziehung auffallend, sondern es muss auch die Wortfolge befremden. Denn in den vielen mit מים zusammengesetzten Ortsnamen bildet dieses stets, wie in מי מרום 11, 5, das nomen regens, aber nicht das nomen rectum wie in diesem Falle.

7. und 8. In V. 7 ist der Schluss und in V. 8 der Anfang heillos verderbt. Die Vermutung, dass der Text ursprünglich las חצי הַשֵּׁבֶט: כי חצי השבט המנשה ועמו הראובני וגו׳ ist nicht logisch. Denn man kann logischer Weise wohl von einem halben Stamme wie von einem Anhängsel an dritthalb Stämme sprechen, aber nicht umgekehrt. In V. 8 b ist כאשר נתן להם משה עבד יהוה eine Variante zum ersten Relativsatz, oder aber der Sinn ist: unter der Bedingung, unter der Moses usw. Gemeint wäre die Bedingung, dass die dritthalb Stämme das Korps der Vorkämpfer bilden; vgl. zu 1, 14.

14. Für אשי, worauf הוא nicht passt, ist wahrscheinlich zu lesen אשר. Andere streichen das Wort nach LXX, was mir aber, da sich nicht erklären lässt, wie es in den Text kam, zu gewagt scheint.

16. Man beachte, dass es von dem Besitze der dritthalb Stämme jenseits des Jordan גבול heisst, nicht גורל, weil sie ihn nicht durchs Los erhalten hatten.

18. Für ויהצה ist entschieden וְיַהַץ zu lesen. In ersterem kann die Endung â nur einen casus obliquus bezeichnen, der aber hier ausgeschlossen ist. Aus den sieben Fällen, in denen dieser Ortsnamen sich findet, steht er fünfmal in einem casus obliquus, der durch die Endung â bezeichnet ist, und der unwissende Abschreiber ging hier nach der überwiegenden Mehrzahl.

21. נסיך ist ein Wort von dunkler Abstammung. Dessen Bedeutung aber ist sicherlich nicht „Fürst" schlechtweg, wie die Wörterbücher angeben, sondern „Vasall", „Lehnsmann." Aus dieser Bedeutung erklärt es sich, dass unser Nomen, im Unterschied von שר und נשיא, niemals im st. absol. sich findet.

23. Hier gibt Kautzsch den ersten Halbvers wieder „und die Westgrenze der Rubeniten bildete durchweg der Jordan." Das ist allerdings neu, aber es müsste zuerst erklärt werden, wie וגבול zur Bedeutung „durchweg" kommt. Vermutlich verbindet der Herr Kautzsch וגבול mit dem vorherg. גבול und fasst גבול וגבול im Sinne von „durchweg Grenze." Aber, Herr Doktor! das ist ja nicht hebräisch. Ausserdem heisst ja גבול in diesem ganzen Stücke Gebiet, nicht Grenze. Tatsächlich ist וגבול hier in dem zu 12, 4 angegebenen Sinne zu verstehen.

24. Von למטה גד und לבני גד bieten LXX nur ersteres und Syr. nur letzteres. Vermutlich las der Text ursprünglich למטה בני גד, ähnlich wie V. 15 bei Ruben und V. 29 b bei Manasse.

26. In לדבר ist ל höchst wahrscheinlich aus dem Vorhergehenden dittographiert.

27. Auch hier ist וגבול wie 12, 4 zu verstehen.

XIV.

1. Ueber die Nennung des Priesters Eleasar hier, wie auch 19, 51 und 21, 1, vor Josua sieh zu Num. 27, 21.

6. Hier las der ursprüngliche Text, wie Steuernagel richtig vermutet, ויגש כלב בן יפנה הקנזי statt ויגשו בני יהודה. Am Schlusse des zweiten Halbverses ist כלב בן יפנה הקנזי zu streichen. כלב könnte zur Not auch da beibehalten werden, aber dessen nähere Beschreibung, nachdem sie im unmittelbar vorhergehenden Satze gegeben ist, keineswegs. Der massoretische Text macht Kaleb bornierter Weise zum Judäer und Edomiter zugleich. Während על ארותי ועל ארתיך voraussetzt, dass der angeredete Josua einer der Kundschafter gewesen war, die Moses ausgesandt, kann dies von dem Reste der Rede Kalebs nicht gesagt werden; vgl. V. 7 und 8. Besonders setzt אתה שמעת in V. 12 den Josua nicht als gewesenen Kundschafter voraus, weil er sonst von den Riesen und den grossen festen Städten nicht bloss gehört, sondern sie mit eigenen Augen gesehen haben würde; vgl. Num. 13, 28. Unser Stück kann daher auf Einheitlichkeit keinen Anspruch machen. Die Quelle, wonach Josua früher wohl Gehilfe Moses, aber keiner der Kundschafter war, folgt einer eigenen Tradition über die Persönlichkeit Josuas; sieh zu Num. 13, 18 und 16.

8. המסיו ist im Hebräischen eine Unform. Es ist wohl dafür nach Deut. 1, 28 הֵמַסּוּ zu lesen. מלאתי אחרי יהוה אלהי ist = ich bestätigte das Wort JHVHs, meines Gottes; sieh die Ausführung zu Num. 14, 24.

9. Es ist nirgends berichtet, dass Mose bei der hier genannten Gelegenheit geschworen hätte. Darum muss נשבע bedeuten „feierlich versprechen“, nicht „schwören“; vgl. zu 6, 26. לך תהיה לנחלה ist = du sollst erleben, davon Besitz zu nehmen. Die Ausdrucksweise in V. 10 — כאשר דבר und מאז דבר יהוה את הדבר הזה, womit auf Num. 14, 24 Bezug genommen wird — fordert hier diese Fassung.

11. Waw in וככחי ist = arab. ف und dient, wie öfter, zur Hervorhebung des Prädikats. Ueber dessen Gebrauch in einem dem unsern ganz ähnlichen Nominalsatz vgl. 1 Sam. 30, 24. ל in לצאת ולבוא hat dieselbe Beziehung wie in למלחמה. In beiden Fällen gibt diese Präposition das tertium comparationis an; vgl. zu 10, 14.

12. Unmittelbar nach אולי scheint יהוה wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Worte irrtümlich ausgefallen zu sein.

15. הגדול בענקים kann nur heissen der bedeutendste unter den Anakitern. Von der körperlichen Statur würde nicht גדול, sondern גבה gebraucht sein; vgl. 1 Sam. 9, 2. 10, 23. 16, 7. 17, 4 und Am. 2, 9.

XV.

2. Ueber die Beziehung des Partizips masc. auf das sonst als Subst. fem. gebrauchte לשון sieh zu 7, 21.

5. Die Endung â in קדמה und צפונה bezeichnet, wie das Nomen im st. constr. vor dem letztern zeigt, den casus obliquus, den wir Genitiv nennen, vgl. zu Gen. 35, 19. ל in לפאת ist aus dem Vorherg. verdoppelt und darum zu streichen.

6. Für בהן bieten drei Handschriften בחן, wohl nach Jes. 28, 16, wo aber, wie dort gezeigt werden wird, ein Schreibfehler vorliegt.

7. Streiche פָּנָה, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Der Gebrauch dieses Verbums wäre in dieser Verbindung unhebräisch, weil der stehende Ausdruck für die Wendung der Grenzlinie נָסַב ist; vgl. V. 3. 10. 16, 6. 18, 14. 19, 14 Num. 34, 4. 5. Sieh auch Jer. 31, 39. פָּנָה aber findet sich sonst nirgends in Verbindung mit גבול.

9. Für עָרֵי, das in diesem Zusammenhang widersinnig ist, hat man nach Syr. קֶרֶן zu lesen. קרן aber in Verbindung mit einem Berge heisst nicht Gipfel, wie die Wörterbücher angeben, sondern Ausläufer. Der Gipfel eines Berges wird im Hebräischen niemals anders als durch ראש bezeichnet.

10. Streiche die Präposition in מצפונה. Mem ist aus dem Vorherg. dittographiert.

12. Für הימה ist הים zu lesen und das zweite וגבול im Sinne von „nebst dem Küstenland“ zu fassen; vgl. zu Num. 34, 6.

13. Hier wird vorausgesetzt, dass כלב nicht zum Stamme Juda gehörte; sonst wäre בתוך בני יהודה vollends überflüssig. Sonderbarer Weise aber fehlt gerade hier der Zusatz הקנזי, der 14, 6 sich findet, und dem auch in unserem Kapitel V. 17 beim Bruder Kalebs בן קנז entspricht.

18. ותסיתהו ist offenbar nicht richtig überliefert, da nach dem, was gleich darauf folgt, die Bitte von der jungen Frau selbst, nicht von ihrem Gatten kommt. Darum ändert man die Recepta in

וַיְסִיתָהּ. Damit geben sich alle Erklärer zufrieden — denn es geht unter den modernen Exegeten zu, wie in der Schafherde: was der Leithammel tut, tun alle nach — allein abgesehen davon, dass ein solcher Schreibfehler unerklärlich wäre, passt dieses Verbum in gar keiner Form in unsern Zusammenhang. Denn הסית ist keineswegs vox media, sondern kann nur sensu malo gebraucht werden, nämlich im Sinne von „verführen", „zu schlechter Tat verleiten", was aber auf die Eingebung dieser harmlosen Bitte, gleichviel von wem solche Eingebung kommt, durchaus nicht passt. Der Text las hier ursprünglich וַתְּסִירֵהוּ = sie liess ihn bei Seite treten. Für שדה lies nach Ri. 1, 14 השדה = das nötige Feld, das heisst nach dem Zusammenhang ein Feld mit Wassergraben. He ist hier durch Hoplographie verloren gegangen. ותצנח wiederum heisst nicht sie sprang herab, sondern sie neigte sich hernieder. Subjekt zu לשאל ist die junge Frau. Der Vater, der im Festzuge die Braut in das Haus des Bräutigams begleitete, ging zu Fuss neben ihr her. Der Bräutigam sollte die Bitte, die auch abgeschlagen werden konnte, nicht hören; darum liess sie ihn bei Seite treten. Und damit auch von den andern in ihrer Nähe niemand sie hörte, beugte sie sich vom Esel zu dem neben ihr hergehenden Vater, um ihm ihre Bitte leise zuzuflüstern; vgl. zu Gen. 24, 64.

19. Man muss sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass hier בְּרֵכָה statt בְּרָכָה zu sprechen ist. Die folgende Begründung der Bitte zeigt unverkennbar, dass es sich dabei nicht um ein Geschenk schlechthin handelte, sondern speziell um die Schenkung eines Feldes mit Wassergraben. Für נתתני ist wohl נתת לי zu lesen. Denn in der gemeinen Prosa kann das Verbalsuff. schwerlich den Dativ bezeichnen.

21. Für מִקְצֵה, das in dieser Aussprache grammatisch unmöglich ist — denn ל מִקְצֵה ist absolut unhebräisch — sprich מִקָּצָה. Dieses ist hier so viel wie: alles mitgerechnet. Dieser Begriff ergibt sich leicht aus der zu Gen. 19, 4 erörterten Bedeutung unseres Ausdrucks. Die üblichen Erklärungen, deren es gar manche gibt, verdienen kein Wort der Widerlegung. ל in למטה hängt von ויהיו ab.

25. Für חדתה sprich חַדְתָּה aram. = חֲדָשָׁה. Die Recepta will st. emphat. sein, der aber in solcher Verbindung nicht am Platze ist; vgl. Am. 6, 2 חמת רבה und Neh. 7, 33 נבו אחר ohne Artikel beim Adjektiv.

28. Für ובזיותיה ist nach LXX ובנותיה zu lesen.

31. Für ועין ורמון ist mit andern nach Neh. 11,19 וְעֵין רמון zu lesen.

42. Für ועתר haben LXX καὶ Ἰθάκ. Das durfte auf עֲתָךְ, 1 Sam. 30, 30 führen.

47. וגבול ist = und das Küstenland, vgl. zu V. 12.

XVI.

1. Für ויצא הגורל drücken LXX ויהי הגבול aus. Danach ist das Verbum herzustellen. Das Nomen aber kann ungeändert beibehalten werden; vgl. 17, 1. Von מזרחה an bis ans Ende des Verses spottet der Text, wie er uns vorliegt, jeder Erklärung. Vielleicht ist zu lesen מזרחה המדבר ועלה מִמֵּי יריחו וגו׳.

2. Da לוז nach Gen. 28, 19. 35, 6 und Ri. 1, 23 der ältere Name von בית אל ist und die beiden also dieselbe Stadt bezeichnen, so kann מבית אל לוזה nicht heissen „von Bethel nach Lus", wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. In dieser Verbindung ist בית אל im st. constr., und לוז steht im Genitiv; daher die Endung â; vgl. zu 15, 5. Der Gesamtausdruck heisst: von Bethel, dem ehemaligen Lus; vgl. zu Gen. 16, 12.

6. In אותו, das in LXX, Syr. und Vulg. fehlt, steckt irgend ein Ortsname; welcher, lässt sich nicht sagen. Auch hier bezeichnet die Endung â in ינוחה, wie der st. constr. des ihm vorherg. Nomens zeigt, den Genitiv; vgl. die vorherg. Bemerkung.

7. Hier hängt der durch die Endung â bezeichnete casus obliq. von der dem Nomen vorgeschlagenen Präposition ab; sieh zu 10, 36 und 39.

9. מבדלות ist kein hebräisches Wort. Es steckt darin das Partizip einer passiven Konjugation, wahrscheinlich aber nicht Hoph., sondern Niph. Man hat also הנבדלות zu lesen.

XVII.

1. Unter מכיר ist hier selbstredend nicht der älteste Sohn Manasses selbst, sondern der von ihm abstammende und nach ihm benannte Clan zu verstehen; vgl. in V. 2 בני אביעזר, בני חלק u. s. w. als Epexegese zu בני מנשה. Von den leiblichen Söhnen Manasses konnte um die Zeit der Verteilung des eroberten Kanaan keiner mehr am Leben sein.

2. Als Subjekt zu ויהי ist הגורל aus dem Vorherg. zu ergänzen.

3. Ueber לו neben derselben Präposition in ולצלפחד an der Spitze des Satzes vgl. Gen. 2, 17.

4. Ueber die Konstruktion von קרב mit לפני der Person, an die man herantritt, sieh zu Num. 9, 6.

7. Streiche das vereinzelte ישבי vor עין תפוח. Der Ausdruck hat in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Anders in V. 11; sieh dort die Bemerkung.

9. Für ערים, das bei folgendem האלה ungrammatisch ist, hat man wohl לערים zu lesen; ל ist wegen des vorherg. ausgefallen. Jedenfalls aber ist das Ganze von diesem Worte an bis zum zweiten לנחל in seinem jetzigen Zusammenhang unübersetzbar. Die Worte müssen von anderswo hier eingedrungen sein.

11. Streiche ואת. An dem viermaligen ישבי dagegen ist nichts auszusetzen. Wegen der im folgenden Verse berichteten Unfähigkeit des Stammes Manasse, die hier aufgezählten Städte völlig zu erobern und zu entvölkern, ist bei ihnen von ihren Urbewohnern die Rede statt von ihnen selbst.

12. ויאל הכנעני heisst nicht „es gelang dem Kanaaniter“, wie die Erklärer in ihrer exegetischen Not den Ausdruck wiedergeben, sondern es hat das Verbum hier seine gewöhnliche Bedeutung, und der Satz heisst: die Kanaaniter bequemten sich dazu, in diesen Gegenden ansässig zu bleiben; vgl. zu Gen. 13, 18. Die Ausdrucksweise ist durch die im folgenden Verse angegebenen Bedingungen, unter denen es den Kanaanitern gestattet war, in ihren Wohnsitzen zu bleiben, vollkommen gerechtfertigt.

14. עד אשר עד ist eine absolut unhebräische Verbindung. Für das erste עד ist daher מאד zu lesen. Andere streichen das fragliche Wort, ohne jedoch erklären zu können, wie es in den Text kam. Wieder andere lesen dafür על, doch passt dies nicht recht, da על אשר den Beweggrund angibt, aber nicht die Ursache. עד כה wird hier allgemein, aber lächerlich genug wörtlich übersetzt. Kautzsch fügt noch „immer“ hinzu, um so den angenommenen Sinn zu vervollständigen. Man hat jedoch nicht nötig, irgend etwas hinzuzufügen, wenn man den fraglichen Ausdruck in dem in diesem Zusammenhang allein möglichen Sinne von „so sehr“ fasst und ihn auf den Grad des Segens bezieht.

15. Die Worte בארץ הפרזי והרפאים drücken LXX nicht aus, wohl einfach weil sie dieselben nicht verstanden. Der Ausdruck ist hier so viel wie: in dem den Pheresitern und Raphaitern abgenommenen Lande. Ueber die Ausdrucksweise, vgl. 1 Sam. 30, 5 und 2 Sam. 2, 2. 3, 3, wo Abigail nach ihrer Verheiratung mit David die Frau des Karmeliters Nabal genannt wird. Im zweiten

Halbvers weist der Text, wie er uns vorliegt, den grössten Bock auf, den die Massora geschossen hat, כי אץ לך הר אפרים pflegt man zu übersetzen „falls dir das Gebirge Ephraim zu eng ist“. Allein כי mit folgendem Perf. kann nicht heissen „falls“. Dann bedeutet אץ nicht „eng sein“, und wenn das Verbum dies auch bedeutete, müsste es ממך statt לך heissen, weil in der gemeinen Prosa die Person, für die etwas zu eng ist, mit מן und nicht mit ל steht; vgl. z. B. 2 K. 6, 1. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man erwägt, dass unmittelbar vorher das Hingehen nach der betreffenden Waldung durch עלה ausgedrückt ist. Die Waldung lag also auf einer Anhöhe. Zieht man nun noch in Betracht, dass 2. Sam. 18, 6 ein יער אפרים genannt wird, so kann nicht der geringste Zweifel darüber herrschen, dass der Verfasser nicht אץ לך, sondern אֶצְלְךָ sprach, und dass die Massora dieses fälschlich in zwei Worte geteilt hat. Was Josua danach sagen will, ist dies: zieht hin nach der Waldung und rodet sie aus, denn das Gebirge Ephraim, wo die Waldung liegt, ist ganz in euerer Nähe.

16. Für יִמָּצֵא ist unbedingt יִמְצָא zu sprechen. Kal von מצא, mit ל der Person konstruiert, heisst hinreichen, Niph. aber hat bei keiner Konstruktion diese Bedeutung. Die Verbindung רכב ברזל findet sich nur noch V. 18 und Ri. 1, 19. 4, 3, sonst nirgends. Ueber den Schrecken, den Streitwagen für die Israeliten hatten, sieh zu 11, 6. Für בכל ist, dem darauf folgenden לאשר entsprechend, zu lesen לכל, was LXX auch ausdrücken. Die Korruption entstand so, dass ל zuerst durch Haplographie wegfiel, worauf ב an dessen Stelle kam.

18. Für הר drücken LXX יער aus, was offenbar falsch ist, da danach das darauf folgende כי יער הוא keinen rechten Sinn hätte. תצאתיו drücken LXX gar nicht aus, wohl weil die alten Dolmetscher das Wort in diesem Zusammenhang nicht verstanden; vgl. zu Gen. 18, 4. Die modernen Erklärer verstehen darunter die angrenzenden Gebiete, was der Ausdruck aber nicht heissen kann; und wenn er auch das heissen könnte, leuchtet danach nicht ein, warum die Waldung wegen der angrenzenden Gebiete ausgerodet werden müsste. Dieser letztern Schwierigkeit geht Kautzsch halb aus dem Wege, indem er den Satz wiedergibt „so werden dir dann auch die angrenzenden Gebiete zufallen“, allein für „auch“ ist im Texte kein Aequivalent da. תצאתיו ist in dieser Verbindung so viel wie: seine — des Waldes — Ergebnisse, das heisst, die Lichtungen, welche die Ausrodung des Waldes ergeben wird. Zur Ausdrucksweise vgl.

den häufigen Gebrauch von יצא im Sinne von „entstehen“ und das zu Deut. 8, 3 über מוצא Gesagte. היה ל aber kann in diesem Zusammenhang nicht vom blossen Besitz verstanden sein wollen, denn der Besitz des Gebirges ist ja durch die Ausrodung der Waldung nicht bedingt. Der Ausdruck bezeichnet hier die Nutzbarkeit des Subjekts für die genannte Person. Wörtlich heisst הר יהיה לך das Gebirge wird für dich existieren, d. i. es wird für dich von Wert sein, sodass du dich darum kümmerst. Aehnlich ist והיה לך תצאתיו zu verstehen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu 2. Sam. 19, 7 und auch zu Ri. 11, 34. Der zweite Halbvers, der auf V. 16b Bezug nimmt, wie der erste auf 16a, ist am Schlusse verderbt. Für חוק הוא drücken LXX חוקת ממנו aus, was aber graphisch zu fern liegt. Ausserdem gibt dabei כי רכב ברזל לו keinen Sinn. Einen Sinn erhält man hier nur, wenn man das zweite כי streicht und das Ganze als rhetorische Frage fasst. Der zweite Halbvers heisst danach: du .kannst den Kanaaniter vertreiben. Oder ist er etwa deshalb, weil er eiserne Streitwagen besitzt, unüberwindlich? Wahrscheinlich ist aber diese Herstellung des Textes nur bei der Annahme, dass unser zweiter Halbvers ein äusserst später Zusatz ist. Denn in der ältern Zeit hielt man Reiterei und Streitwagen für ungeheure Stärke; sieh zu 11, 6.

XVIII.

1. Dass אהל מעד zu einer Reihe von Ausdrücken gehört, die niemals den Artikel haben, ist schon in einem frühern Bande dieses Werkes bemerkt worden. Solche Ausdrücke sind viel älter als der Gebrauch des Artikels im Hebräischen. Daraus allein erklärt es sich, warum derselbe bei ihnen nicht vorkommt. Dies hat aber auch zur Folge, dass solche Ausdrücke, im Verlaufe der Zeit in sich selbst determiniert geworden, auch kein Suff. zu sich nehmen. Der zweite Halbvers, worin ארץ Gegend bedeutet, nicht Land, bildet einen Umstandssatz, dessen Sinn ist: nachdem die Gegend, völlig unterworfen, ihnen zur Ansiedlung freistand. Ueber diesen Sinn von לפניהם vgl. besonders Gen. 13, 9. Der Umstandssatz ist wegen des unmittelbar Vorhergehenden nötig. Denn, solange sie nicht völlig unterworfen war, galt die genannte Gegend als fremdes Land, und in einem solchen konnte JHVH seine irdische Wohnung nicht aufschlagen.

2. Hier muss freilich in einer Uebersetzung in eine occidentale Sprache der Relativsatz ganz zuletzt kommen, doch verhält

sich die Sache im Hebräischen nicht so, dass derselbe auf שבעה שבטים sich bezöge; denn im Hebräischen kann ein Relativsatz dem, worauf er sich bezieht, nicht vorangestellt werden. אשר birgt hier, wie öfter, den demonstrativischen Begriff in sich, der durch den Relativsatz beschrieben wird, und עשרה שבטים ist Prädikatsnomen. Der Sinn des Ganzen ist danach eigentlich der: es waren aber von den Israeliten solche, die ihren Erbsitz noch nicht zugeteilt erhalten hatten, übrig, sieben Stämme ausmachend. Ueber עשרה שבטים als Prädikatsnomen vgl. zu Gen. 42, 3.

4. ואשלחם drücken LXX nicht aus, und darauf hin will man den Ausdruck neuerdings streichen; vgl. Steuernagel. Aber LXX lassen dieses Wort unübersetzt, weil sie, wie alle Erklärer nach ihnen, hier den ersten Halbvers missverstanden und ihnen bei ihrer Fassung desselben dieses ואשלחם überflüssig erscheinen mochte. LXX geben לכם durch ἐξ ὑμῶν wieder, fassten es also partitiv, was aber nur dann richtig sein könnte, wenn שלשה אנשים diesem Worte voranginge. Von den modernen Erklärern wird dieses לכם in der Regel ganz ignoriert; Kautzsch gibt es durch „mir" wieder! Alles weil man den Sinn von יהב, wie es hier gebraucht ist, nicht richtig erfasst. Denn הבו לכם ist nach der Bemerkung zu Deut. 1, 13 so viel wie: schlagt vor, bringt in Vorschlag. Danach aber ist ואשלחם im zweiten Halbvers keineswegs überflüssig, denn es drückt die Bestätigung der Wahl durch Josua aus.

Was die Anzahl der zu ernennenden Männer betrifft, so wurde sonst bei dergleichen Gelegenheiten, wie bei der Besorgung der zum Andenken an die wunderbare Ueberschreitung des Jordan zu errichtenden Steine, 4, 2, der Gesandschaft an die dritthalb Stämme, die man des Abfalls von JHVH in Verdacht hatte, 22, 14, und der Absendung der Kundschafter, Num. 13, 2, nur je ein Mann aus jedem Stamme gewählt. Aber in all diesen Fällen handelte es sich teils um materielle, teils um geistige oder religiöse Interessen, die dem ganzen Volke gemein waren und somit keinen geschäftlichen Charakter hatten; darum genügte dafür die Vertretung der einzelnen Stämme durch je einen Repräsentanten. In dem vorliegenden Falle dagegen handelte es sich um etwas Materielles, in dem jeder der sieben Stämme für sich individuell interessiert war; deshalb musste jeder der betreffenden Stämme dabei durch nicht weniger als drei Männer vertreten sein. Denn Sachen von Mein und Dein können nur durch drei Männer als Richterkollegium entschieden werden; vgl. Synhedrin 1, 1.

Für ויבאו ist zu lesen וְיָבִאוּ oder וְיָבִיאוּ = und sie sollen mir darüber berichten; sieh die Bemerkung zu Lev. 14, 2 (durch ein Versehen gegeben zu Lev. 13, 2).

6. Auch hier heisst והבאתם אלי und berichtet mir; sieh die Schlussbemerkung zu V. 4. Worüber die Stämme selbst nach dem Berichte der entsendeten Männer berichten sollen, ist nicht klar.

9. Für ויבאו sprich וַיָּבִאוּ, das LXX hier auch ausdrücken. Selbstredend hat man dieses Verbum in dem in der vorherg. Bemerkung angegebenen Sinne zu verstehen.

11. ויעל versteht man hier seit Gesenius von dem Herauskommen des Loses aus der geschüttelten Urne. Dabei wird jedoch übersehen, dass in unserem Abschnitt עלה nur hier bei Benjamin und 19, 10 bei Sebulon in Verbindung mit גורל gebraucht ist, während bei allen andern Stämmen statt dessen יצא in Anwendung kommt. Dieser Wechsel des Ausdrucks in einer schlichten, ungekünstelten Erzählung kann schwerlich als rhetorische Variation angesehen werden. In der Tat, bei näherer Betrachtung findet man, dass das Gebiet der beiden Stämme, bei denen עלה in Verbindung mit גורל gebraucht ist, wirklich aufsteigend lief; vgl. V. 12 und 19, 11. 12. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass der Verfasser in diesen beiden Fällen bei גורל mehr an das durchs Los bestimmte Gebiet als an das Los selbst gedacht hat: vgl. den Gebrauch von גורל 17, 14. 17 und 21, 40. Danach wäre der Sinn etwa der: da kam das Los Benjamins aufsteigend, das heisst, es fiel ihm durchs Los ein Gebiet zu, das aufsteigend lief. Ueber Lev. 16, 9, wo עלה ebenfalls in Verbindung mit גורל vorkommt und von den Erklärern falsch gefasst wird, sieh dort unsere Bemerkung.

13. אל כתף לוזה, worin die Endung â in לוזה den Genitiv bezeichnet, vgl. zu 15, 5, ist verbessernde Epexegese — fast das, was die arabischen Grammatiker بدلُ الغلط nennen — zum vorhergehenden לוזה. Wir würden sagen, „nach Lus, oder genauer gegen den Bergrücken bei Lus.“

17. Für גלילות, das ohne Bestimmungswort kaum einen Ortsnamen bilden kann, ist הַגִּלְגָּל zu lesen und 15, 7 zu vergleichen.

19. Für תוצאותיו lesen vier der alten Versionen und sehr viele hebräische Handschriften תוצאות, ohne Suff., was die Erklärer herstellen zu müssen glauben. Doch wäre es unerklärlich, wie das Nomen in unserem Texte zum Suff. kam. Mir scheint daher das

Suff. an diesem Nomen ursprünglich, das darauf folgende הגבול dagegen durch horizentale Dittographie entstanden. Ich ziehe diese Erklärung auch deshalb vor, weil תוצאתיו mit auf vorangehendem הגבול in diesem Buche auch sonst nicht weniger als neunmal sich findet, תוצאות הגבול dagegen nur 15, 4 und 11.

20. אתו, das auf das vorherg. גבול bezogen werden will, welche Beziehung aber unlogisch ist, bringen LXX richtig nicht zum Ausdruck. Wenn man dieses Wort streicht, muss man aber וגבול für יגבל lesen. Die Korruption, wodurch aus dem Substantiv ein Verbum wurde, hat die Einschaltung von אתו zur notwendigen Folge gehabt. Ueber die Verbindung והירדן וגבול sieh zu 13, 23 und 27.

28. קרית ערים scheint vulgäre Aussprache von קרית יערים zu sein. Durch solche Aussprache mochte die hier genannte Stadt im Volksmunde von der andern gleiches Namens, die im Stamme Juda lag, vgl. 15, 9, unterschieden worden sein.

XIX.

1. Es ist unerklärlich, warum der Stamm Simeon seine Wohnsitze innerhalb des Gebietes des Stammes Juda erhielt. Der von unserem Verfasser V. 9 b gegebene Grund dafür ist keineswegs hinreichend. Denn, wenn das Gebiet des Stammes Juda für ihn allein zu gross war, so hätte man einen zusammenhängenden Teil davon dem Stamme Simeon abgeben können statt ihm innerhalb desselben zerstreute Flecken zuzuteilen. Ein anderer Grund ist anderswo angegeben; vgl. zu Gen. 49, 5—7.

2. Für ושבע ist וְשֶׁמַע zu lesen und 15, 26 zu vergleichen. Die Korruption entstand hier unter dem Banne des vorhergehenden Wortes.

3. Für בלה ist entweder nach 15, 29 בעלה oder nach 1 Chr. 4, 29 בלהה zu lesen. Letzteres scheint mir wahrscheinlicher.

5. Da im Vorhergehenden vierzehn Städte, nicht dreizehn, aufgezählt sind, so hat man hier ארבע statt שלש zu lesen; vgl. die folgende Bemerkung.

7. Für עין ורמון ist עין רמון zu lesen und zu 15, 32 zu vergleichen. Dann muss man aber auch im zweiten Halbvers שלש für ארבע setzen. Es scheint, dass die Zahlwörter hier und im vorherg. Verse irgendwie zum Teil mit einander vertauscht wurden.

10. Ueber ויעל הגורל sieh die Bemerkung zu 18, 1.

13. עתה ist wahrscheinlich für נִקְּה verschrieben. עת als Bestandteil eines Ortsnamens klingt doch wohl zu absonderlich.

18. Für יורעאלה will man, wegen der unerklärlichen Endung â יורעאל lesen. Das Richtige aber ist מיורעאלה; vgl. V. 33 מחלף. Mem ist wegen des Vorherg. ausgefallen. Der durch die Endung â bezeichnete casus obliq. aber hängt von der Präposition ab; vgl. zu 10, 36 und 39.

43. Für ותמנתה ist entschieden ותמנה zu lesen und zu 13, 18 zu vergleichen. Auch hier schrieb der Abschreiber die Form des Nomens, die ihm am geläufigsten war.

46. הגבול מול יפו heisst angeblich „das Gebiet gegen Japho hin", aber das wäre zu unbestimmt. Ausserdem kommt גבול in der Bedeutung „Gebiet" in unserem Buche ausschliesslich im st. constr. oder mit Suff. vor. Der fragliche Ausdruck heisst „die Küste bei Japho".

Dies ist im Alten Testament wohl die letzte Stelle,*) in der גבול so oder ungefähr so sich findet. Die anderen Beispiele sind oben 13, 23. 27. 15, 12. 47. Num. 34, 6. Deut. 3, 16. 17. Die allgemeine Verkennung dieser Bedeutung unseres Ausdrucks ist charakteristisch für den gegenwärtigen Zustand der alttestamentlichen Wissenschaft nach der sprachlichen Seite hin. Aber warum ist es um diese Wissenschaft so erbärmlich bestellt, während auf allen andern Gebieten menschlichen Strebens und Wissens so riesig fortgeschritten wird? Ich will es offen sagen. Daran sind die Rekrutierung für die alttestamentliche Exegese und die Beziehung der letzteren zur Theologie schuld. In der Regel widmet sich ein junger Mann der Theologie, wenn er für nichts anderes taugt. Wenn ein solcher im Laufe seiner Universitätsstudien die Entdeckung macht, dass ihm für einen praktischen Theologen der nötige Glaube fehlt, was in moderner Zeit sehr leicht vorkommt, dann wirft er sich auf die Exegese des alten Testaments, an das man nicht sehr stark zu glauben braucht, und leistet da, was er eben vermag. Die besseren Köpfe wiederum, die sich von vorn herein der Exegese widmen, müssen der Mode folgen und ihre Kraft und Fähigkeit hauptsächlich in den Dienst der höheren Kritik und der Religionsgeschichte geben, ohne sich um alles andere viel zu kümmern.

---

*) Vielleicht aber auch nicht; sieh zu Ez. 47, 18.

Ich komme nun nach dieser Auslassung, bei der ich lediglich die Förderung der biblischen Wissenschaft im Auge habe, ohne irgendeinem ihrer Vertreter zu nahe kommen zu wollen, auf den in Rede stehenden hebräischen Ausdruck zurück. In der Tat, wem bei dem Studium des A. T. die Erfassung des einfachen Wortsinns vernünftiger Weise über alles andere geht, den muss die Beobachtung und Erwägung, dass dieses גבול, mit der einzigen zweifelhaften Ausnahme von Deut. 3, 16, überall, wo dasselbe den Erklärern Schwierigkeiten macht und sie zu Absurditäten verleitet, mit dem Namen eines Wassers verbunden ist, auf dessen richtige Erklärung bringen.

47. Dieser Vers scheint ein späterer Einsatz zu sein. LXX haben hier noch ein Plus, etwa nach Ri. 1, 34; nur ausführlicher. Für das widersinnige ויצא ist mit andern וַיֵּצַר zu lesen. Man erhält dann den Sinn: das Gebiet der Daniter erwies sich aber für sie zu knapp. Dies passt hier vortrefflich. Ueber den Gebrauch von צרר von einem beengenden Ort mit מן der Person, für die er zu eng ist, vgl. z. B. 2 K. 6, 1. Kautzsch behält ויצא bei und übersetzt „da ging das Gebiet der Daniten für sie verloren", wofür jedoch der Satz unhebräisch ist. Für עם, das bei נלחם wohl die Person, aber nicht die Ortschaft bezeichnen kann, gegen die gekämpft wird, ist על zu lesen.

51. Sprich לְמַטּוֹת und schalte dahinter את ein. Diese Emendation ist nötig, weil die Konstruktion von נִחַל mit Acc. der Sache und ל der Person sich sonst nicht nachweisen lässt.

XX.

2. תנו לכם hat hier denselben Sinn wie 18, 4 הבו לכם. Auch die Asylstädte konnte die Gemeinde nur in Vorschlag bringen; die Bestätigung ihrer Wahl behielt sich Josua vor. נתן פי לו, mit Suff., das auf das Subjekt geht, findet sich nur hier, wo es eben die obige Bedeutung hat, sonst nirgends. אשר דברתי ist absolut zu verstehen und = von denen ich gesprochen habe. Die Verbindung dieses Ausdrucks mit V. 3 und die Wiedergabe „von denen ich gesagt, dass dahin sich flüchten soll" ist unhebräisch. Dafür müsste es mindestens אמרתי statt דברתי heissen.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach hängt aber hier לנוס von תנו לכם oder von ערי המקלט ab; vgl. Num. 35, 6.

5. Streiche die Konjunktion in ולא, die nur durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden sein kann. Denn in der gemeinen

Prosa ist Waw apodosis bei Negation nur dann gestattet, wenn auch das Verbum im Vordersatze verneint ist, sonst nicht; sieh Ex. 21, 10. 22, 12. 14. 24 und vergleiche Ri. 4, 8 beide Halbverse gegeneinander.

6. Die Worte עד עמדו לפני העדה למשפט, die hier keinen rechten Sinn geben, standen ursprünglich unmittelbar hinter V. 5 a; vgl. V. 9.

7. ויקדשו hat keinerlei religiöse oder rituelle Bedeutung. Das Verbum bezeichnet hier nur die Widmung des Objekts zum ausschliesslichen genannten Zwecke; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 18, 10. Um mit diesem Verbum ein Wortspiel zu bilden, wird von den Asylstädten קֶדֶשׁ zuerst genannt, sodass es gleich darauf kommt; vgl. zu 5, 10.

XXI.

4. Für מן הלוים ist מבני לוי zu lesen und V. 10 zu vergleichen. Die Korruption erklärt sich so, dass zuerst aus לוי durch Dittographie aus dem Folgenden לוים wurde, was die weitere Aenderung zur notwendigen Folge hatte.

13. Hebron war auch Asylstadt. Alle oben 20, 7 und 8 genannten Asylstädte wurden den Priestern und Leviten zugewiesen; vgl. V. 21. 27. 32. 36 und 38. Dies geschah wohl aus ökonomischen Gründen. Dabei mögen aber auch ethische Skrupel mitgewirkt haben. Die Gemeinde mochte in ihren eigenen Wohnsitzen keinen Leuten Zuflucht geben wollen, die ein Menschenleben auf dem Gewissen hatten. Die Priester, die von des Volkes Sünden lebten — vgl. Hos. 4, 8 — also oft mit Sündern in Berührung kommen mussten, die konnten die unliebsame Gemeinschaft vertragen.

40. Lies ותהיינה. Die Konjunktion ist wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Buchstaben ausgefallen.

XXII.

3. עד היום הזה, mit dem Vorhergehenden verbunden, wäre völlig überflüssig, da das blosse זה ימים רבים nur von etwas verstanden werden kann, das, in der Vergangenheit begonnen, bis auf die Gegenwart fortdauert. Darum ist hier diese zweite Zeitangabe nach LXX zum Folgenden zu ziehen und die Konjunktion in ושמרתם zu streichen. משמרת מצות יהוה ist keine hebräische Verbindung. מצות ist daher als Glosse zu משמרת zu streichen. Ueber משמרת im Sinne

von מצות vgl. Lev. 8, 35. Num. 9, 23 und 2 Chr. 13, 11. Gemeint ist hier die von Mose im Namen JHVHs den dritthalb Stämmen auferlegte Verpflichtung, im Eroberungskrieg als Vorkämpfer zu dienen; vgl. zu 1, 14.

7. Für מֵעֵבֶר lies מֵעֵבֶר. כי ist nicht temporell, sondern = dass. Die Verbindung וגם כי ist elliptisch und so viel wie: hinzuzufügen ist noch aber, dass. Ueber die Ausdruckweise vgl. zu 1 K. 2, 5. Der eigentliche Nachtrag kommt aber erst V. 8, und was hier unmittelbar darauf folgt, dient nur zur Ueberleitung.

8. Hier heisst der zweite Halbvers nicht „ich wünsche euch steten Sieg, sodass ihr mit euern Brüdern Beute teilen könnt" (gegen Steuernagel), sondern er enthält eine Mahnung, die bereits erhaltene Beute mit denjenigen ihrer Stammesgenossen zu teilen, die zum Schutze der Weiber und Kinder aller in ihren Wohnsitzen jenseits des Jordan zurückgeblieben und also in den Eroberungskrieg nicht mitgezogen waren; vgl. zu 4, 13. Dies war in Israel Gesetz; sieh Num. 31, 27 und 1 Sam. 30, 24. 25.

9. Hier setzt eine andere Quelle ein. Die Erzählung, die hier beginnt und mit unserem Kapitel zu Ende kommt, dürfte nicht nur in diesem Buche, sondern in den historischen Büchern überhaupt das älteste Stück sein.*) Josuas Namen kommt in dieser Erzählung gar nicht vor, obgleich sich öfter Gelegenheit dazu darbietet, so z. B. V. 11. 13 und 32. Dies beweist, dass die Quelle, woraus unsere Erzählung fliesst, Josua als Gehilfen und spätern Nachfolger Moses nicht kennt; sieh zu Num. 13, 16.

10. למראה verbindet man gewöhnlich mit dem vorherg. Adjektiv und versteht unter מזבח גדול למראה einen ansehnlichen Altar, oder, wie man den Ausdruck neuerdings wiedergibt, einen Altar, den man weithin sehen konnte. Diese Verbindung ist falsch. למראה gibt nicht die nähere Beziehung von גדול an, sondern den Zweck des umfangreichen Altars. Der Ausdruck ist so viel wie: nur zum Ansehen, zur Schau; sieh zu V. 28.

11. בני ישראל, im Gegensatz zum vorherg. בני ראובן ובני גד וגו׳, bezeichnet nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 die westlichen Stämme, eigentlich Israeliten, die nicht Rubeniten usw. sind.

---

*) Dass unsere Erzählung schon voraussetzt, dass es nur einen einzigen Altar JHVHs geben darf, verschlägt nicht viel; denn es ist in der Prosa des A. T. mit Ausnahme sehr weniger Stücke im Pentateuch kaum irgend etwas älter als die Zentralisierung des Kultus.

12. Manche der Versionen drücken hier וישמעו בני ישראל nicht aus; doch hat die Wiederholung dieses Satzes aus V. 11a bei dem langen Objektsatz dazwischen nichts Befremdendes.

16. מה המעל וגו׳ fasst man besser als Ausruf, nicht als Frage.

17. ל in Verbindung mit מעט zur Bezeichnung der Person, für die etwas zu wenig ist, findet sich nur hier; sonst steht dafür מן; vgl. Num. 16, 9. Jes. 7, 13. Ez. 34, 18 und Hi. 15, 11. Entweder ist die hier vorliegende Konstruktion die ältere — vgl. zu V. 9 und 28 — oder aber die Wahl der Präposition ist an dieser Stelle durch den Gebrauch von את zur Hervorhebung des Subjekts bedingt.

19. Da Kal von מרד sonst ohne Ausnahme intransitiv ist, so hat man ואתנו אל תַּמְרִדוּ zu lesen. Dies heisst entweder „und verleitet uns nicht durch euer Beispiel zu ähnlicher Auflehnung gegen JHVH“ oder, was wahrscheinlicher ist, „und verwickelt uns nicht mit in euere Auflehnung“. Mitverwickelt in die Rebellion wären die westjordanischen Stämme insofern, als sie dafür mitbestraft würden; vgl. V. 16.

21. Für את haben über zwanzig Handschriften אל, das wohl herzustellen sein wird.

22. אל אלהים יהוה steht im Acc. und heisst, bei JHVH, dem Gott der Götter! Ueber den Casus dieser Schwurformel sieh den dritten Paragraphen in der Ausführung zu Gen. 42, 15. Gott der Götter ist so viel wie höchster Gott; vgl. Ausdrücke wie קדש קדשים, שמי השמים, שיר השירים und besonders מלך מלכים, Ez. 26, 7. Das zweite אל אלהים יהוה und die Worte הוא ידע וישראל הוא ידע, wenn überhaupt ursprünglich, sind parenthetisch, und אם, von der Schwurformel אל אלהים יהוה abhängend, ist = dass nicht; vgl. zu V. 23b und 24. Dazu passt natürlich אל תושיענו nicht; am allerwenigsten passt neben diesem היום הזה. Denn zur Zeit, als die ostjordanischen Stämme diese Rede hielten, befanden sie sich auf der Rückkehr in ihre Heimat, als Sieger mit reicher Beute beladen — vgl. V. 8 — bedurften also dazumal keiner besonderen Hilfe JHVHs. Manche Erklärer denken hier an Hilfe im drohenden Kampfe gegen die westjordanischen Stämme; die Redenden aber konnten an solchen Kampf, von dem die Gesandten nichts gesagt hatten, namentlich bei ihrem Bewusstsein der Unschuld, nicht denken. Für אל תושיענו ist entschieden zu lesen אלהינו עשינו. Höchst wahrscheinlich, aber nicht so sicherlich, hat man auch הַדָּבָר für היום zu lesen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: bei JHVH, dem Gotte der Götter!

— JHVH, der Gott der Götter, weiss es, und Israel soll es wissen — nicht in Auflehnung und Frevel gegen JHVH, unsern Gott, haben wir heute gehandelt (oder, wenn man הדבר für היום liest, dies getan).

23. Bei unverändertem אל תושיענו in V. 22 sind die Erklärer gezwungen, diesen ganzen Halbvers dorthin unmittelbar hinter ביהוה zu versetzen, um den Worten einen kaum halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen. Aber bei der obigen Emendation wird dieses Verfahren unnötig, und eine leichte Emendation ist immer einer Versetzung vorzuziehen; denn diese greift tiefer in den Text ein als jene. לבנות לנו מזבח וגו׳ entfaltet den Sinn von עשינו oder von הדבר הזה, wenn man letzteres dem היום הזה vorzieht. אם im zweiten Halbvers ist beidemal in dem zu V. 22 angegebenen Sinne zu fassen. Der Satz יהוה הוא יבקש ist zu streichen. Ein alter Leser, der hier nach dem vorgefundenen verderbten Texte des vorherg. Verses keinen Zusammenhang herzustellen wusste, schrieb sich die zu streichenden Worte, die nach seiner Ansicht am Schlusse zu supplizieren wären, an den Rand, woher sie in den Text gerieten.

24. Auch hier hängt אם von der Schwurformel ab, und אם לא bejaht in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise das Beschworene, wie in den vorherg. Sätzen umgekehrt blosses אם ohne Negation dasselbe verneint.

25. יְרֹא kann nicht richtig überliefert sein. Denn von dem sehr häufigen יָרֵא kommt der Inf. Kal in keiner Gestalt vor, und der Inf. constr. wird ohne Ausnahme durch das Verbalnomen יִרְאָה ersetzt, vgl. zu 24, 14. 1 Sam. 18, 29 liegt, wie dort gezeigt werden wird, ein Schreibfehler vor. Und auch hier ist für ירא zu lesen יִרְאוּ oder יִירְאוּ, da das anlautende Jod wegen des Vorherg. leicht wegfallen konnte. Die Konstruktion von לבלתי mit folg. Imperf. ist zwar ungewöhnlich, kommt aber doch vor Ex. 20, 20.

26. Gegenüber von נעשה נא לנו sind die Erklärer hilflos. Kautzsch lässt sich darüber in den textkritischen Bemerkungen zu seiner Uebersetzung folgendermassen aus: „Auf נעשה נא לנו muss im ursprünglichen wohl zu E gehörigen Texte irgend etwas anderes gefolgt sein, dessen Anfertigung oder Aufrichtung bei den westlichen Stämmen Anstoss erregt hatte; der Redaktor hat dieses Objekt ausgelassen, um im Anschluss an P den Zwiespalt auf die Erbauung eines Altars zurückzuführen.“ Diese Bemerkung des scharfsinnigen Kritikers liefert einen schlagenden Beweis dafür, wie die moderne Exegese es versteht, dem biedern Leser, der

vernünftiger Weise vor allem nach einfacher Erklärung des Textes ausschaut, den Sand der höhern Kritik in die Augen zu streuen. Hier ist nichts ausgelassen — denn es ist ja auch am Eingang unserer Erzählung V. 10 und 11 einzig und allein von der Errichtung eines Altars und von nichts andrem die Rede — nur will נעשה נא לנו, das einen vollständigen Satz bildet, verstanden sein. Der Ausdruck ist nämlich in dem zu Gen. 11, 4 erörterten Sinne gebraucht, und die Worte לבנות את המזבח bilden einen Umstandssatz. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wir wollen uns vorsehen, indem wir diesen Altar bauen, das heisst für uns, dadurch, dass wir usw. Ueber die Konstruktion des Umstandssatzes vgl. das häufige לאמר = قائلا.

27. דורותינו ist hier anders zu verstehen als in V. 28. Dort bezieht sich das Suff. in diesem Nomen nur auf die Redenden, hier aber auch auf die Angeredeten.

28. Ueber ואמרנו neben אשר עשו אבותינו sieh zu 24, 6. Aus ראו את תבנית מזבח יהוה schliessen die Erklärer, dass die JHVH-Altäre anders gebaut waren als heidnische Altäre. Aber danach hätten die Redenden aus der Bauart des Altars nur beweisen können, dass derselbe ein JHVH-Altar war, nicht aber auch dass ihr Altar nicht für die Darbringung von Opfern bestimmt war, auf das allein es hier ankommt. Denn, dass der in Rede stehende Altar heidnischen Göttern erbaut war, glaubten die westlichen Stämme nicht; nach des Verfassers Ansicht glaubten sie nur, dass die östlichen Stämme auf ihrem ausserhalb des Heiligtums JHVHs erbauten Altar ihm zu opfern gedachten, was für die Zentralisierung des Kultus von Gefahr war. Tatsächlich war der betreffende Altar, obgleich eine Eingebung der Anhänglichkeit an die Religion JHVHs, anders gebaut als andere JHVH-Altäre. Worin die Abweichung der Bauart bestand, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Aber wahrscheinlich war dabei das Wesentliche eines Opferaltars, die Feuerstätte, weggelassen, und daraus erbringen die Redenden hier den Beweis, dass sie auf ihrem Altare nicht zu opfern gedachten, und dass dieser nur zur Ansicht dienen, dass heisst, dass dessen Anblick nur für ihre religiöse Gesinnung zeugen sollte; vgl. zu V. 10.

29. ממנו steht nach Dillmann neutrisch und wird durch למרד erklärt. Doch würde es neutrisch wohl ממנה oder מן הדבר הזה heissen Darum glaube ich, dass das Suff. in ממנו auf die Redenden geht und לנו als Variante dazu zu streichen ist. Danach wäre חלילה מפ׳ die ältere Konstruktion für חלילה לפ׳; vgl. zu V. 17.

30. Der Ausdruck וראשי אלפי ישראל fehlt in LXX. Mit der Konjunktion beim ersten Worte ist dieser Ausdruck, der dieselben Personen bezeichnet wie das im vorherg. זקני העדה, vgl. V. 14, allerdings unerträglich. Es genügt aber vollkommen, wenn man diese Konjunktion allein streicht. Dann bietet ראשי אלפי ישראל als Apposition zu זקני העדה keine Schwierigkeit.

31. Der Satz כי בתוכנו יהוה ist in diesem Zusammenhang völlig unverständlich. Für בתוכנו lies בָּרְכֵנוּ = ist mit uns versöhnt, hat keinen Grund, uns zu grollen. Ueber diese Bedeutung von ברך vgl. zu 2 Sam. 21, 4. Auch im Folgenden ist der Text nicht richtig überliefert, denn im zweiten Halbvers ist אז und besonders הצלתם unverständlich, da von einer Rettung hier die Rede nicht sein kann, weil die Gefahr in Wahrheit nicht bestand. Fasse daher אשר im Sinne von „während", womit wir einen Gegenfall einführen, dann lies לֻא = לו für לא, הפלתם statt הצלתם und ביד für מיד. Danach ist der Sinn des Ganzen der: dagegen würdet ihr, wenn ihr diesen Frevel begangen hättet, die Israeliten durch die Hand JHVHs haben fallen lassen. Gemeint ist, dass JHVH im anderen Falle über die Israeliten die Pest hätte kommen lassen; vgl. zu 2. Sam. 24, 14. Ueber אז = כי עתה zur Einführung der Apodosis in einem hypothetischen Satze vgl. Ps. 124, 3ff.

XXIII.

3. Ueber עשה מפניכם vgl. Ri. 6, 2. Kautzsch gibt hier מפניכם wieder „[indem er sie] vor euch [niederwarf"]. Aber hier hat man nicht nötig, irgend etwas zu supplizieren. Der hebräische Ausdruck heisst einfach wegen euch, euretwegen, vgl. Ex. 19, 18 und Jer. 44, 23 מפני אשר = deswegen, weil.

4. Hier ist der Text, wie er uns vorliegt, unübersetzbar. Ich vermute, dass unser Vers ursprüglich las ראו הפלתי לכם בנחלה לשבטיכם את כל הגוים הנשארים האלה מכל הגוים אשר הכרתי מן הירדן ועד הים וגו׳.

6. Ueber וחזקתם מאד = macht aber grosse Anstrengungen, tut euer Möglichstes vgl. zu 1, 7.

7. Hier ist durchaus nicht nötig, das erste האלה zu streichen, wenn man das darauf folgende הנשארים האלה אתכם als Epexegese fasst; vgl. V. 12. Für תשביעו ist offenbar תִּשָּׁבְעוּ zu lesen, was drei der alten Versionen, darunter Targum, auch ausdrücken. Der Abschreiber hat sich von dem vorherg. תזכירו verleiten lassen.

9. ויורש ist als Fortsetzung zu עשיתם im vorherg. Verse zu fassen, und der Sinn des Satzes der: weswegen — weil ihr bis

jetzt so gehandelt habt — hat auch JHVH grosse und mächtige Völker vertrieben, um euch Platz zu machen.

12. אם שוב תשובו heisst nicht wenn ihr euch abwendet oder abfallt, wie man die Worte gewöhnlich wiedergibt. שוב heisst unter anderem im Handeln eine andere Richtung einschlagen, vom Bösen zum Guten oder umgekehrt vom Guten zum Bösen oder auch von irgendeiner ethisch gleichgiltigen Handlung zu einer andern, ihr entgegengesetzten übergehen; vgl. zu Deut. 23, 14. Danach ist der Sinn der fraglichen Worte hier: so ihr aber anders handelt. Ueber das zweimalige האלה sieh zu V. 7.

13. Für ולשטט ist zu lesen וּלְשָׂטָן und über dieses zu 1 K. 11, 14. 23. 25 zu vergleichen. Ein Substantiv שטט kennt die Sprache nicht; auch passt „Geissel", welche Bedeutung man dem fraglichen Substantiv gewöhnlich gibt, zu פח und מוקש nicht recht. Für בצריכם scheinen LXX בעקביכם gelesen zu haben, was in den Zusammenhang wohl besser passen würde, aber mehr bezeugt sein müsste. עד אבדכם ist so viel wie: bis ihr nach und nach einzeln werdet verdrängt werden. Ueber diese Bedeutung von אבד sieh zu Deut. 26, 5. מעל האדמה הטובה als Komplement fordert für das Verbum diese Bedeutung; sieh zu V. 14. Die Bedeutung „völlig verschwinden" oder „vertilgt werden" passt hier auch deshalb nicht, weil die wenigen Ueberreste der Urbewohner für das gesamte Israel bis zu einem solchen Grade nicht gefährlich werden konnten. Dagegen konnten die zurückgebliebenen Kanaaniter sehr leicht hier und da einzelne Nachbarn aus ihren Wohnsitzen verdrängen und sie zur Auswanderung zwingen.

14. היום ist hier im weiterem Sinne gebraucht und = dieser Tage bald. An באו ist nichts zu ändern, denn הכל ist hier dasselbe wie das vorherg. כל הדברים; anders 21, 45, wo ihm כל הדבר entspricht. ממנו ist in Targum wiedergegeben, wie wenn מכם, und in LXX so, wie wenn מהם stünde, letzteres mit Suff., das auf דברים zu beziehen wäre. Beides ist falsch, obgleich die Neuern, wie gewöhnlich, alle den LXX folgen. Das Suff. in ממנו bezieht sich auf das vorherg. יהוה, und die Präposition entspricht dem من البيان der Araber. Der Sinn des Satzes ist danach: seinerseits ist nichts unerfüllt geblieben. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jer. 44, 28. Dies ist gesagt im Gegensatz zu dem darauf angenommenen Fall, dass die Israeliten ihrerseits den Verpflichtungen gegen JHVH nicht nachkommen werden.

15. Auch hier ist im zweiten Halbvers nicht von völliger Vernichtung, sondern nur von der Verdrängung aus dem Lande die Rede. Dass השמיד so relativ gebraucht werden kann, beweist Jer. 48, 42 der Ausdruck נשמד מעם. Nur bei dieser Fassung hat הטובה einen Sinn. Denn, wenn man ganz weggetilgt wird, bleibt es sich gleich, ob von einem guten Lande oder nicht. Dagegen ist für jemand, der gezwungen wird sein Land für immer zu verlassen, der Schmerz grösser, wenn dieses Land schön ist.

16. Ueber אלהים אחרים = Aftergötter sieh die Ausführung zu Ex. 20, 3. Der zweite Halbvers, der in LXX Vat. und Luc. fehlt, ist hier nicht ursprünglich. Was JHVH tun wird, wenn die Israeliten seinen Bund übertreten sollten, ist bereits in V. 15 ausführlich gesagt.

XXIV.

1. Zu ויתיצבו ist das Subjekt nicht aus dem ersten Halbvers mitzuentnehmen. Nur die im zweiten genannten Aeltesten, Häuptlinge usw. traten in oder vor das Heiligtum, während das gemeine Volk in geziemender Entfernung Stellung nahm. Welcher Art dieses Heiligtum zu Sichem war, lässt sich nicht sagen. Denn der אהל מועד war nach 18, 1 in Silo aufgeschlagen worden, wo wir ihn auch zur Zeit Samuels finden.

3. ואקח heisst und ich wählte mir; vgl. Pr. 8, 10 und griechisch αἱρέομαι. ואולך אתו בכל ארץ כנען ist = und ich liess ihn vom ganzen Lande Kanaan in aller Form Rechtens Besitz nehmen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 13, 17. Das Kethib וָאֶרֶב ist nicht minder gut als das Keri. Die Massora aber zieht letzteres vor, weil von diesem Verbum die erste Person Imperf. in der apokopierten Form sonst nicht vorkommt, was jedoch bloss zufällig sein mag.

5. Für כאשר ist nach LXX Vat. und Luc. zu lesen באשר = durch das, was.

6. ותבאו verträgt sich mit אבותיכם, weil die Nation dieselbe ist, wenn auch nicht die Generation. In הַיָּמָּה ist der Stammvokal nicht wegen der Pause verlängert, denn ים lautet mit der Endung â auch sonst יָמָּה. Nebenbei sei hier bemerkt, dass Buhls Angabe, wonach von ים der st. constr. promiscue יָם oder יַם lautet, nicht richtig ist. Mit Bezug auf irgendein anderes Meer und sogar in ים הנחשת als Bezeichnung des grossen Wasserbehälters im salomonischen Tempel behält ים im st. constr. ohne Ausnahme seinen langen Vokal; nur in der Verbindung ים סוף wird dieser Vokal stets

verkürzt. Die anomale Behandlung von ים und יָמָּה im Allgemeinen erklärt sich vielleicht aus dem fremden Ursprung dieses Nomens, denn ים ist im Hebräischen ein Fremdwort. יַם סוּף aber folgt der hebräischen Analogie, weil es so sehr häufig ist; denn in der häufigen Verbindung wurde der fremde Ursprung nicht so sehr gefühlt. Doch punktiert die Massora auch ים סוף mit der Endung â gegen die sonstige Norm יָמָּה סוף; vgl. Ex. 10, 19.

7. Lies אֹפֶל für מאפל, dessen Mem aus dem Vorhergehenden dittographiert ist. אפל ist ein häufiges Wort, ein Substantiv מאפל dagegen kennt die Sprache des A. T. gar nicht; sieh zu Jer. 2,31. Auch המצרים ist nicht richtig, und man hat dafür מִצְרַיִם zu lesen. Nur dazu passt das Suff. Sing. in עליו und ויכסהו; vgl. V. 5.

8. Ueber den ursprünglichen Schluss des ersten Halbverses sieh zu V. 12.

11. Neuerdings will man sämtliche Volksnamen, die auf בעלי יריחו folgen, streichen. Man tut dies, weil ותבאו אל יריחו, wie man glaubt, im darauf Folgenden ausschliesslich die Erwähnung der Bevölkerung von Jericho erwarten lässt. Tatsächlich aber hat man hier statt sieben Wörter zu streichen nur einen einzigen Buchstaben hinzuzufügen. Für האמרי ist nämlich zu lesen והאמרי, dessen Waw durch Haplographie verloren gegangen ist. Die Nennung der den Auslegern verdächtigen Volksnamen als weiteres Subjekt zu וילחמו wird danach klar, wenn man erwägt, dass Jericho die erste Ortschaft diesseits des Jordans ist. Denn aus diesem Grunde ist ותבאו אל יריחו hier so viel wie: und ihr betratet Kanaan. Die Betretung Kanaans durch die Israeliten hatte aber nicht nur den Kampf gegen Jericho zur Folge gehabt, sondern auch alle folgenden Kämpfe gegen die aufgezählten Völkerschaften.

12. Für שני lesen die Erklärer hier nach LXX שנים עשר, allein von „zwölf Königen der Amoriter“ ist sonst nirgends die Rede. Dagegen ist שני מלכי האמרי stehender Ausdruck mit Bezug auf Sihon und Og; vgl. 2, 10. 9, 10. Deut. 3, 8 und 4, 47. Darum kann man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass die fraglichen drei Worte aus V. 8 hierher verschlagen sind. Dort sind sie am Schlusse des ersten Halbvers als Subjekt zu וילחמו um so eher am Platze, als das vorherg. ישב im Sing., das Verbum aber im Pl. ist, weshalb dieses Partizip nur gezwungen das Subjekt dazu liefern könnte. Wahrscheinlich aber folgte in V. 8 auf שני מלכי האמרי wie gewöhnlich der Zusatz אשר בעבר הירדן סיחן ועוג. Bei der Verschlagung

des erstern Ausdrucks hierher, wurde dieser Zusatz, der sichtlich in den Zusammenhang nicht passte, weggelassen.

14. Von dem ungemein häufigen יְרָא kommt der Imperativ alles in allem nicht mehr als siebenmal vor, und sämtliche Beispiele sind sehr spät. In der ältern Sprache wurde der Imperat. dieses Verbums ebenso wenig gebraucht wie der Infinitiv — vgl. zu 22, 25 — aus dem er sich bildet. Der Imperat. Pl. lautet überall יְראוּ, und schon dies allein beweist, dass der Imperat. dieses Verbums erst sehr spät in Gebrauch kam. Denn diese Vokalisierung repräsentiert die Aussprache der spätern Zeit, wo man bereits angefangen hatte, die Verba ל״א wie Verba ל״ה zu behandeln. — Im zweiten Halbvers heisst והסירו nicht „und entfernt“, sondern „und schafft ab“, „setzt ab“, „gebt den Laufpass.“ Denn es handelt sich hier nicht um Götterbilder, die entfernt werden sollen, sondern um die Götter selbst, von denen die Israeliten sich lossagen und erklären sollen, dass sie nicht ihre Götter sind; sieh zu V. 23. Ueber diesen Gebrauch des Verbums vgl. zu Ri. 9,29 und 1. K. 15, 13.

20. ושב heisst nicht „er wird sich abwenden, wie man wiederzugeben pflegt. Dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt, durchaus nicht. Denn, wenn man sich von einem abwendet, hat man mit ihm nachher gar nichts mehr zu tun. Uebrigens hat das fragliche Verbum niemals die hier dafür angenommene Bedeutung. ושב hat hier überhaupt keine selbständige Bedeutung, sondern ist mit dem folg. Verbum adverbial gebraucht, sodass der Sinn des Ganzen für uns ist: dann wird sein Verhalten zu euch ins Gegenteil umschlagen und er Unheil über euch bringen; vgl. zu 23, 12.

23. Streiche אשר בקרבכם, denn bei diesem Zusatz können unter אלהי הנכר nicht die Götter selbst, sondern nur ihre Bilder verstanden werden, das Vorhandensein von Götzenbildern bei den Israeliten aber kann hier nicht vorausgesetzt werden, nachdem Josua 23, 8 b das grade Gegenteil davon bezeugt hat. Wenn man diesen Relativsatz streicht, ist der Sinn des ihm vorherg. Satzes wie zu V. 14 b angegeben.

26. בספר תורת אלהים hat der Verfasser nicht geschrieben; er durfte nicht Josua in das Gesetzbuch JHVHs etwas hineinschreiben lassen. LXX bringen hier יהושע nicht zum Ausdruck, doch hilft dies der Sache nicht viel, da nur Josua Subjekt zu ויכתב sein kann, und weil überhaupt niemand nach Moses in das Gesetzbuch JHVHs

etwas eintragen durfte. Für תורת ist ברית zu lesen und V. 25 zu vergleichen. Unser Verfasser denkt sich einen fortgesetzten Bericht über die Erneuerung des Bundes zwischen JHVH und Israel zu verschiedenen Zeiten, und diesen Bericht nennt er ספר ברית אלהים; vgl. Ex. 24, 7.

27. אמרי יהוה ist mir sehr verdächtig, weil das Subst. אֹמֶר ein hoch poetisches Wort ist, das sonst in der Prosa nicht vorkommt und selbst in den Reden der Propheten nur Hosea 6, 5 sich findet. Ich vermute, dass אמרי für דברי verschrieben oder verlesen ist.

30. Hier haben LXX am Schlusse einen längeren Zusatz. Derselbe besagt, dass die Steinmesser, womit Josua nach 5, 3 an den Israeliten die Beschneidung vollzogen hatte, ihm ins Grab mitgegeben wurden, wo sie noch jetzt sind. Dieses Plus, von Driver in Kittels Biblia Hebraica in allem Ernst registriert, rührt im griechischen Texte von irgendeinem witzigen hellenistischen Juden her, den die Beschneidung genierte — vgl. zu Gen. 17, 13 — und der darum den grotesken Ritus gern mit Josua begraben wissen wollte.

32. Ueber die Hervorhebung des Kaufes und des Preises des Grundstücks, wo Joseph begraben wurde, sieh zu Gen. 23, 13.

RICHTER.

I.

1. לנו hat hier einen anderen Sinn als in derselben Verbindung Deut. 30, 12. An jener Stelle ist die Rede von jemand, der für die gesamte Gemeinde etwas tun soll, hier dagegen kämpft nach dem folgenden Berichte jeder Stamm für sich gegen die Bewohner des Teiles von Kanaan, der ihm durchs Los zugefallen ist. Darum kann לנו hier nur partitiven Sinn haben und der Sinn des Satzes der sein: wer von uns soll zuerst ausziehen? Aller Anfang ist sprichwörtlich schwer, und im allgemeinen ist der Fortgang eines Unternehmens durch den rechten Anfang bedingt. Dies gilt besonders vom Kriege, dessen Ausgang vielfach von dem Gelingen des ersten Angriffs abhängt. Danach fragen die Israeliten hier eigentlich: welcher von unsern Stämmen eignet sich wegen seiner besonderen Tüchtigkeit, die Eroberung des Landes zu beginnen?

2. Dass JHVH hier Juda nennt, ist bei der Rolle, die dieser Stamm in der späteren Geschichte seines Volkes spielen sollte, sehr natürlich. JHVHs Wahl zeigt aber, dass wir die Frage im vorherg. Verse richtig gefasst haben; vgl. Gen. 49, 8—10. Unter הארץ ist nicht Judas Gebiet allein, sondern das ganze zu erobernde Land zu verstehen. Judas glänzende Siege werden dem ganzen israelitischen Volke Prestige geben, und das wird den anderen Stämmen bei ihren Eroberungen helfen.

3. Bei אחיו ist hier nicht an die Blutsverwandtschaft zu denken, — denn einander verwandt waren ja alle Stämme Israels — sondern an die Gemeinschaft der Interessen Judas und Simeons. Denn die Wohnsitze des letzteren Stammes lagen zum grossen Teil innerhalb des Gebietes des erstern; vgl. Jos. 19, 1.

5. אדני בזק will nach der massoretischen Vokalisiernng als zusammengesetzter Personennamen verstanden sein, nach der Analogie

von מלכי צדק. Doch hat man wahrscheinlich אדני zu sprechen und אדני בזק im Sinne von „Herrscher von Besek“ zu fassen. Das auf diesen Ausdruck bezügliche Suff. Sing. in בו spricht keineswegs gegen diese Fassung; vgl. Jes. 19, 4 אדנים קשה.

6. Der Pl. בְּהֹנוֹת setzt בְּהֹן als Sing. voraus, wie dieser denn auch im samaritanischen Texte des Pentateuchs durchweg בהון geschrieben ist. Von בֹּהֶן, wie die Massora den Sing. vokalisiert, müsste der Plural בְּהָנוֹת lauten. Die Form בֹּהֶן ist schon wegen des Segols, wofür man Patach erwartet, verdächtig.

Die Verstümmelung des Gefangenen ist erwähnt, weil sie dazu führt, dass der Heide den israelitischen Grundsatz „Mass für Mass“ als gerecht anerkennt; vgl. V. 7.

7. Die Zahl der hier genannten Könige zeigt, wie spät unser Stück ist. Denn später glaubte man, dass es in der ganzen Welt nur siebzig Nationen und ebenso viele Sprachen gibt. שבעים אומה ולשון ist im Talmud ein sehr häufiger Ausdruck. Diesem Volksglauben begegnen wir auch im Neuen Testament. Denn nach Lukas 10, 1 vermehrt Jesus nach der Transfiguration, das heisst nach der Verwandlung des Messias der Juden in den Heiland der Welt, die Zahl seiner Apostel von zwölf bis zu siebzig. Die ursprünglichen zwölf entsprachen der Anzahl der Stämme Israels, die nachmaligen siebzig den siebzig Nationen, die, wie man glaubte, die Bevölkerung der Welt ausmachten. — בהנות ידיהם ורגליהם gibt die nähere Beziehung von מקצצים an und steht im Acc. Die Stellung dieser näheren Bestimmung vor dem Partizip ist nicht ganz korrekt, denn nach einer früheren Bemerkung darf der Acc. der nähern Beziehung dem zu Bestimmenden gut klassisch nicht vorangehen. Die hier genannte Art der Verstümmelung, die auch im klassischen Altertum zuweilen an Kriegsgefangenen vorgenommen wurde, mag im Falle der hier genannten siebzig Könige gewählt worden sein, um dadurch das Auflesen der Krumen unter dem Tische des Siegers zu erschweren. Im zweiten Halbvers ist וימת nicht vom Sterben an den Wunden zu verstehen — denn die so leichte Verstümmelung kann nicht tötlich gewesen sein — sondern von der nachherigen Tötung durch die Judäer. Der gefangene Fürst wurde lebend mitgenommen und in dem zunächst eroberten Jerusalem unter Feierlichkeiten, wobei vielleicht die Vornehmen der Sieger ihm den Fuss auf den Nacken setzten — vgl. Jos. 10, 24 — niedergemacht. Möglich ist auch, dass der Verfasser hier an das Jerusalem seiner Zeit dachte Denn man nahm die Niedermachung gefangener

Fürsten gern in der Nähe des Heiligtums vor; vgl. 1 Sam. 15, 32 לפני יהוה und sieh zu 1 Sam. 17, 54.

14. Ueber Einzelnes in diesem und dem folgenden Verse sieh die Bemerkungen zu Jos. 15, 18 und 19.

16. Für קיני bietet LXX Vat. יֶתֶר הקיני und Alex. חובב הקיני. Letzteres ist wohl das Ursprüngliche.

19. Hier streichen manche Erklärer den zweiten Halbvers, aber ohne genügenden Grund. Man beachte, dass, obgleich JHVH mit ihm war, der Stamm Juda dennoch nicht vermochte, die Kanaaniter im Tale zu vertreiben, weil sie eiserne Streitwagen besassen. Dies beweist, dass die Redensart „JHVH ist mit einem“ nicht ernstlich zu nehmen ist, sondern nicht mehr besagt, als „er hat Glück“ „es glückt ihm“. Ueber den Schrecken, den Streitwagen für die Israeliten hatten, sieh zu Jos. 11, 6.

21. Für בנימין will man hier neuerdings beidemal יהודה lesen, aber mit Unrecht. Der Hinweis auf Jos. 15, 63 verschlägt nicht viel. Denn unser Verfasser denkt offenbar an die Zeit, wo Israel in zwei Reiche geteilt war, weshalb er den Stamm Benjamin zum Reiche Juda zählt. Demgemäss nennt er das andere Reich V. 22 und 23 בית יוסף und zählt dazu die in V. 27—34 genannten Stämme.

22. גם הם, wobei man an den Zug der Stämme Juda und Simeon zu denken hat, ist offenbar gesagt nur mit Bezug auf ויעלו, nicht auch mit Bezug auf בית אל, da der Zug der erstern anderswohin ging als nach Bethel. Ueber diesen Gebrauch von גם sieh zu Jos. 9, 4.

23. Hier machen LXX aus dem ersten Halbvers zwei Sätze, in deren erstem ויחנו und im zweiten ויתירו zum Ausdruck kommt. Doch beruht dieses Verfahren bloss nur auf Konjektur, oder der griech. Text bietet Varianten. Hiph. von תור kommt aber sonst nirgends vor. Auch ist die Konstruktion dieses Verbums in irgendwelcher Konjugation mit ב der Ortschaft kaum denkbar. Ich vermute daher, dass für ויתירו zu lesen ist וַיְּאַחֲרוּ = sie hielten sich lange auf; vgl. Gen. 32, 5 und sieh zu 2 Sam. 20, 5.

26. Dieser Vers ist ein späterer Einschub. Das sieht man schon aus הוא שמה, das in solcher Verbindung sich sonst nirgends findet. Der Bericht über das, was der Mann nach seiner Verschonung tat, gehört auch zur Sache nicht; er will aber einer spätern Tradition Rechnung tragen. Denn später fabelte man von einer Stadt Lus, die wunderbarerweise vor den Assyriern und

Babyloniern sicher war, die sogar der Todesengel nicht betreten darf, sodass ihre Bewohner solange sie in ihren Mauern bleiben unsterblich sind; vgl. Sota 46b. Diese gefeite Stadt konnte man in dem allgemein bekannten alten Lus, das noch dazu schon lange Bethel hiess, nicht erblicken. Darum erfand man eine andere Stadt dieses Namens, und gab ihr einen Gründer, der ein Wohltäter der Israeliten war, auf welchen Umstand der offenbar himmlische Segen, dessen sie sich erfreute, sich leicht zurückführen liess.

27. Ueber ויואל hier und in V. 35 sieh die Bemerkung zu Jos. 17, 12.

32. Nach der Ausdrucksweise in וישב האשרי בקרב הכנעני statt וישב הכנעני בקרב האשרי — vgl. V. 29 — müssen die Urbewohner in diesem Falle die neuen Ansiedler an Zahl übertroffen haben. Ebenso im Falle Naphtalis V. 33.

34. Für נתנו, das bei vorhergehendem וילחצו und בני דן als Objekt doppelt ungrammatisch ist, spreche man נְתָנוּ. Bei kurz vorher genanntem Objekt braucht in diesem Satze auf dasselbe durch das entsprechende Suff. nicht notwendig Bezug genommen zu werden; sieh zu Jos. 2, 4.

35. הר החרס kommt sonst nicht vor. Für הר ist עיר zu lesen. עיר חרס ist identisch mit עיר שמש, das nach Jos. 19, 41 im Gebiete des Stammes Dan ebenfalls neben שלעבים (dort שלעבין geschrieben) und אלון lag; vgl. zu Jes. 19, 18.

36. Für האמרי ist unbedingt האדמי zu lesen, denn סלע war eine edomitische Stadt; vgl. 2 K. 14, 7.

II.

1. מלאך יהוה bezeichnet hier nicht einen Engel, sondern einen Boten, das heisst einen Propheten, JHVHs (gegen Nowack); vgl. Targum und Midrasch rabba Num. Par. 16 gegen Ende. Ein Engel JHVHs kann nur in ausserordentlichen Fällen einer einzelnen Person erscheinen, aber nicht dem gesamten Volke; vgl. V. 4. Auch würde, wenn ein Engel JHVHs gemeint wäre, der Ort nicht angegeben sein, woher er kam. In Gilgal, woher der Bote JHVHs kam, hat man sich das provisorische Heiligtum JHVHs zu denken. Auch nach der Mischna war das Hauptheiligtum um diese Zeit in Gilgal, von wo es später nach Silo kam; vgl. Sebachim 14, 5. 6. Neben בכים drücken LXX auch בית אל aus. Daraus aber, dass jenes im griechischen Texte zuerst kommt, sollte geschlossen werden, dass dieses eine blosse Variante dazu ist. Gleichwohl behalten die Er-

klärer verkehrter Weise בית אל und streichen בכים. Amüsant ist das Argument, dass בכים in diesem Verse nicht ursprünglicher Text sein kann, weil die Entstehung des Namens erst in V 5. erzählt wird. Ich sage, dieses Argument ist amüsant, im Grunde aber ist es ein trauriger Beweis, wie wenig unsere Exegeten mit der hebräischen Bibel vertraut sind. Denn es ist im A. T. etwas ganz Gewöhnliches, den Namen einer Ortschaft, dessen Entstehung erst im Verlaufe einer Erzählung erklärt wird, zu antizipieren; vgl. Num. 13, 23. 24. 2 Sam. 5, 20. 1 Chr. 11, 5. 7. 14, 11. 2 Chr. 20, 26 und besonders Jos. 7, 24 und 26. Nicht nur geschieht so etwas in einer und derselben Erzählung, sondern auch bei zwei verschiedenen Erzählungen wird in der frühern eine Ortschaft bei ihrem Namen genannt, dessen Entstehung erst in der spätern berichtet wird. So wird Bethel in der früheren Geschichte Abrahams genannt, obgleich dessen Namen nach dem Verfasser der Genesis erst zur Zeit Jacobs im Gebrauch kam; vgl. Gen. 12, 8. 13, 3 und 28, 19. Und es ist dies auch sehr natürlich. Denn der Verfasser erwartet nicht, dass der Leser den Namen einer Ortschaft, die er zu erwähnen hat, erst aus seinem Buche lernen wird. Der Name ist zu seiner Zeit allgemein bekannt. Nur die Entstehung des Namens will der Verfasser bisweilen erklären, und da ist es ganz in Ordnung, dass der zu erklärende Name in solchem Falle vor der gegebenen Erklärung genannt wird. Uebrigens findet sich der Name בכים ausser dieser Erzählung nirgends, und schon das allein beweist, dass er nicht, wie die Erklärer annehmen, aus בית אל umgedeutet ist, weil sonst für das so häufige בית אל auch anderswo בכים vorkommen müsste. Vor dem zweiten Halbvers registriert die Massora Piska, womit sie die Vermutung einer Lakune andeuten will. Allein, wenn hier etwas ausgefallen ist, was der Fall zu sein scheint, so ist es nicht zwischen beiden Halbversen, sondern unmittelbar hinter ויאמר, an das das folg. Imperf. sich nicht gut anschliessen will. Was ausgefallen ist, lässt sich nicht ermitteln.

2. Da es sich hier um die Nichtbefolgung eines Befehls handelt, so kann מה זאת עשיתם nur so viel sein wie: wie konntet ihr nur das tun! Vgl. Gen. 3, 13.

3. Den Ausdruck וגם אמרתי verstehen die Erklärer und Uebersetzer nicht recht. Er ist = idemque ego dico und im Gegensatz zu ואמר in V. 2 zu verstehen. Der Sinn ist: trotz dessen, was ich einst gesagt, muss ich jetzt sagen. Für לצדים ist nach manchen der alten Versionen לְצָרִים zu lesen.

10. אחר ist neben אחריהם keineswegs überflüssig. Das Adjektiv beschreibt das betreffende Geschlecht als unmittelbar auf das vorher erwähnte Geschlecht folgend. Ueber diesen Gebrauch von אחר vgl. Gen. 17, 21 und besonders Ps. 109, 13.

12. ויכעסו את יהוה ist = und erregten die Eifersucht JHVHs. Israel ist JHVH vermählt, und wenn es andern Göttern nachgeht, wird er eifersüchtig; vgl. Ex. 20, 5 אל קנא. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Deut. 32, 19.

13. Die Konstruktion von עבד mit ל der Person ist spät und nicht mehr gut klassisch. In der Bedeutung „einem Gott dienen", das heisst „ihn verehren" kommt unser Verbum an zweihundertmal mit dem Acc. vor, mit ל aber nur noch Jer. 44, 3 wo jedoch, wie dort gezeigt werden soll, möglicherweise ein Schreibfehler vorliegt. Uebrigens kann auch hier ויעבדו für וישתחוו verschrieben sein.

15. ויצר sprachen LXX וַיָּצֶר als Hiph. und fassten יהוה als Subjekt dazu. Ihnen folgen alle Neuern, jedoch gegen alle Wahrscheinlichkeit. Denn, wenn JHVH Subjekt dieses Verbums ist, dann ist der unmittelbar darauf berichtete Umschlag im Verfahren JHVHs unnatürlich. Dagegen ist dieser Umschlag begreiflich und naturgemäss, wenn unser Verbum Kal und unpersönlich ist. JHVH hatte sein Volk zur Strafe für ihre Untreue gegen ihn bis zu einem gewissen Grade den Feinden preisgegeben, aber diese waren zu weit gegangen, weiter als er beabsichtigt hatte, sodass die Israeliten in die äusserste Not gerieten. Dann hatte JHVH Erbarmen, schritt ein und half; vgl. Jes. 10, 5—7 und sieh zu Sach. 1, 15.

16. שפטים, wonach unser Buch von alters her benannt ist, bezeichnet in demselben nicht Richter, auch nicht Rächer oder solche, die Recht verschaffen. Das Verbum שפט heisst hebräisch regieren und wird in diesem Sinne gebraucht besonders mit Bezug auf einen Herrscher, der nicht eigentlich König ist, so z. B. von der Regentschaft Jothams bei Lebzeiten seines wegen des Aussatzes von der Regierung zurückgezogenen Vaters; vgl. 2 K. 15,5 und 2 Chr. 26,21. Danach bezeichnet in unserem Buche שֹׁפֵט den höchsten zivilen und militärischen Beamten in einer Republik, den Suffeten.

17. Hier wird vorausgesetzt, dass die שפטים auch in Sachen der Religion Autorität hatten, was aber in Wirklichkeit keineswegs der Fall war. Die שפטים waren, wie schon oben bemerkt, Präsidenten der Republik und Kriegsoberste, die, wenn sie als solche

ihre Autorität wahren wollten, in Sachen der Religion dem Volke folgen mussten. Hier gibt es auch einen Widerspruch gegen V. 19, wonach der Abfall von JHVH erst nach dem Tode des jedesmaligen Suffeten von neuem eintrat. Endlich passt auch das gute Zeugnis, das hier den Vätern gegeben wird zu dem dortigen השחיתו מאבותם durchaus nicht. Unser Vers kann daher nur ein späterer Einsatz sein, und er gibt sich auch durch die Ausdrucksweise als solchen zu erkennen; denn die Erklärung von הדרך וגו׳ durch לשמע מצות יהוה und das nachhinkende לא כן עשו sind nicht nach der Art der ältern alttestamentlichen Schriftsteller. Wenn man von diesem Verse absieht, erhält man auch für V. 18 einen besseren Zusammenhang.

18. ינחם יהוה heisst nicht JHVH hatte Mitleid, denn diese Bedeutung hat נחם niemals; vgl. zu Gen. 6, 6. נחם ist hier gutturale Aussprache von נקם; vgl. Jes. 1, 24. Doch ist die Bedeutung des Verbums hier abgeschwächt, sodass ינחם יהוה מנאקתם nur so viel ist wie: JHVH fand Genugtuung an ihrer Klage, das heisst, er glaubte, dass sie für ihren Abfall von ihm durch den feindlichen Druck, über den sie klagten, genugsam bestraft wurden.

19. Sieh die Bemerkung zu V. 17. Was hier gesagt ist, spricht nicht dagegen. Denn der Abfall von JHVH trat nicht mit dem Tode jedes Suffeten deshalb von neuem ein, weil der religiöse Einfluss des höchsten Beamten fehlte, sondern weil seine kriegerische Tüchtigkeit vermisst wurde und der feindliche Druck wieder anfing. Denn die im Dienste der Religion JHVHs schreibenden alttestamentlichen Schriftsteller stellen zwar die politische Laufbahn der Israeliten so dar, dass sie glänzende Siege errungen solange sie JHVH treu blieben, aber ihren Feinden unterlagen, sobald sie von ihm abfielen; in Wirklichkeit aber verhielt sich die Sache umgekehrt. So oft feindlicher Druck kam, schrieben ihn die Israeliten ihrer Annahme der Religion JHVHs zu, der ihnen eigentlich ein fremder Gott war, und wendeten sich wieder den heidnischen Göttern zu, die sie von ihren Vorvätern überkommen hatten; vgl. Jer. 44, 17 und 18.

20. Ueber צויתי mit Bezug auf das vorhergehende בריתי sieh die Bemerkung zu Jos. 7, 11.

21. עזב, das Ps. 49, 11 vom Vermögen gebraucht ist, das ein Sterbender andern hinterlässt, heisst hier, sterbend ein unerledigtes Geschäft andern zur Erledigung zurücklassen.

22. דרך verträgt sich mit בם nicht. Eines von beiden muss dem andern entsprechend geändert werden. Da empfiehlt sich die Aenderung des erstern in דַּרְכֵי, weil Jod wegen des Folgenden sehr leicht ausgefallen sein kann. Der Plural passt auch an sich besser in den Zusammenhang. Denn während דרך יהוה meistens die Art JHVHs heisst, bezeichnet דרכי יהוה in der Regel den Wandel, den JHVH von seinen Verehrern fordert, und den er ihnen vorschreibt.

23. Für יהושע ist ישראל zu lesen. Denn der Sinn ist: JHVH liess die Völker weiter im Lande bestehen, die Josua sterbend zurückgelassen hatte; vgl. V. 21. Die vorhergehende Erwähnung Josuas ist hier an der Korruption schuld.

III.

1. An dieser Stelle kann der Ausdruck לנסות בם את ישראל nur heissen „um die Israeliten durch sie einzuüben". Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Deut. 28, 56 und 1. Sam. 17, 39. Worin die Israeliten eingeübt werden sollen, geht aus dem zweiten Halbvers hervor. Danach wurden die V. 3 aufgezählten Völkerschaften zurückgelassen, damit die Israeliten in den fortwährenden Kämpfen im Kriege sich üben sollten; vgl. V. 2. Dies ist jedoch im Widerspruch zu 2, 21, wonach die Zurücklassung der betreffenden Völkerschaften die Strafe war für den Abfall der Israeliten von JHVH. Wegen dieses Widerspruchs muss hier eine andere Quelle einsetzen.

2. Von דעת und דרות ist sichtlich eines aus dem andern entstanden. Am sichersten streicht man דעת. Der zweite Halbvers ist heillos verderbt.

3. Ueber סרני פלשתים sieh zu Jos. 13, 3.

4. Hier ist לנסות offenbar nicht in dem zu V. 1 angegebenen Sinne, sondern in der gewöhnlichen Bedeutung des Verbums zu verstehen. Dieser Wechsel der Bedeutung desselben Ausdrucks in derselben Erzählung gibt den Eindruck, dass der Bericht über die nach der Eoberunng Kanaans daselbst zurückgebliebenen Völkerschaften durch verschiedene Hände gegangen ist, denen noch die Urquelle vorlag. In der Urquelle war der Ausdruck למען נסות בם את ישראל nicht weiter erklärt, und die verschiedenen Redaktoren fassten ihn ein jeder von seinem verschiedenen theologischen Standpunkt auf und erweiterten ihn nach ihrer individuellen Anschauung. Im zweiten Halbvers spricht מצות als Sing. Gemeint ist das eine Gebot JHVHs betreffend das Verhalten der Israeliten zu den Ueberresten

der heidnischen Bevölkerung Kanaans. JHVH wollte sehen, ob Israel Anstrengungen machen würde, diese seiner Religion gefährlichen heidnischen Nachbarn, seinem Gebote an Moses gemäss, aus dem Lande zu vertilgen.

6. Waw in ויעבדו entspricht dem arab. ف und stellt die Handlung des Verbums als notwendige Folge des Vorhergehenden dar. Denn nach alttestamentlicher Anschauung führt die Verschwägerung zwischen verschiedenen Völkern zur Gemeinschaft ihrer Religion; vgl. Deut. 7, 3. 4 und sieh zu Jes. 19, 23.

6. Für האשרות ist entschieden העשתרות zu lesen. אשרה findet sich sonst in Verbindung mit עבד nur 2. Chr. 24, 18, wo es ebenfalls verschrieben ist.

19. וישפט את ישראל ist = und er wurde Suffet oder Diktator Israels; vgl. die Bemerkung zu 2, 16.

13. ויאסף אליו kann bei folgendem Objekt, das nicht Untertane Eglons bezeichnet, nicht heissen „er versammelte“ zu sich. Der Ausdruck ist = er bewog, sich mit ihm zu vereinigen; vgl. zu Jos. 9, 2. Im zweiten Halbvers ist nach LXX und Vulg. ויירש für ויירשו zu lesen.

15. איש vor אטר dient dazu, den Gebrauch des Adjektivs in dieser Verbindung zu ermöglichen. Denn אהוד kann als Personennamen durch ein Adjektiv nicht beschrieben werden; daher איש als Apposition, worauf das Adjektiv grammatisch bezogen werden kann; sieh zu Ex. 32, 1.

18. וישלח ist Fortsetzung von כלה; der Nachsatz fängt erst beim folgenden Verse an.

19. הפסילים ist Ortsname. Der Artikel ist wie bei הָעַי und vielen andern Ortsnamen. Andere fassen den Ausdruck im Sinne von „Götzen.“ Dazu passt jedoch את, das wohl „bei“, aber nicht „in“ heissen kann, keineswegs. Das verhältnismässig hohe Alter unseres Stückes zeigt das unzeremonielle לי אליך המלך, wofür es bei einem spätern Schriftsteller לעבדך אליך אדני המלך heissen würde. עליו am Schlusse erklärt sich daraus, dass Eglon nach V. 20 sass; vgl. zu Gen. 18, 2.

20. בא אליו verstehen die Erklärer vom Eintritt ins königliche Gemach, aber dieser würde, da es sich um ein oberes Gemach handelt, nicht durch בוא, sondern durch עלה ausgedrückt sein; vgl. 1 K. 17, 19. 23. Auch scheitert diese Fassung an לבדו, denn beim Eintritt Ehuds war Eglon nach V. 19 nicht allein. ואהוד בא אליו heisst: da trat Ehud an ihn heran. In der jüngern Sprache

würde hier עמד statt בוא gebraucht sein; vgl. 1 Sam. 17, 51. Statt ויבא אהוד heisst es ואהוד בא, das Subjekt voran, weil in den vorherg. zwei Sätzen das Subjekt ein anderes ist. Spätere Schriftsteller nahmen es mit dergleichen nicht so genau.

22. Für ויבא spricht man nach LXX viel besser וַיָּבֹא als Hiph.; vgl. zu Num. 25, 8.

24. אך ist hier nicht versichernd, wie Buhl s. v. angibt, sondern wie gewöhnlich restriktiv, und der Sinn im Zusammenhang: es ist bloss das, nichts Schlimmeres. Das Kethib מֵסִיךְ, Partizip. Hiph. von נסך, ist das einzig Richtige. Die Füsse begiessen ist ein Euphemismus, heisst aber nicht alvum deponere, sondern Wasser abschlagen; vgl. die Ausdrücke מי רגלים und שער הרגלים und sieh zu Ez. 7, 17 und besonders zu Hi. 18, 11.

25. Sprich וַיָּחִילוּ, nicht וַיְחַלּוּ, wie manche vorgeschlagen haben. Denn Piel von יחל kommt sonst in der gemeinen Prosa nicht vor und heisst noch dazu, wo es sich findet, hoffen, aber nicht bloss warten.

28. רדפו אחרי ist = folgt mir schnell. Für רדפו wollen manche nach LXX רדו lesen, aber dies nebst seinem Komplement wäre nach וירדו עמו vollends überflüssig. Vielmehr ist auch für das darauf folgende וירדו, diesem רדפו entsprechend, וירדפו zu lesen. Im Abschreiben kann auch ein Buchstabe, namentlich in der Mitte eines Wortes, leichter ausfallen als dazu kommen.

30. Hier drücken LXX am Schlusse noch aus וישפט אֹתָם אהוד עד מותו. Dieser Zusatz gibt sich aber durch sein barbarisches Hebräisch als unecht zu erkennen. Denn erstens müsste es statt אתם wie sonst in solcher Verbindung את ישראל heissen, vgl. V. 10. 10, 2. 3. 12, 7. 8 und öfter, und zweitens ist die stehende Wendung עד יום מותו, nicht עד מותו, vgl. 13, 7. 1 Sam. 15, 35. 2 Sam. 6, 23. 2 K. 15, 5. Jer. 52, 11. 34. 2 Chr. 26, 21. Nur wenn in solcher Zeitangabe von dem Tode eines andern die Rede ist und bei dem Subjekt des Satzes die Kunde davon vorausgesetzt wird, aber wegen der Entfernung an demselben Tage, an dem der Tod erfolgte, bei ihm nicht eintreffen kann, fällt יום logischer Weise weg; sieh Num. 35, 25. 28. 32. Jos. 20, 6 und 1 K. 11, 40.

31. Samgar als Suffet Israels ist eine spätere Erfindung. Das sieht man schon daraus, dass er bereits gegen die Philister kämpft, während in Wirklichkeit die Israeliten erst um die Zeit Gideons von den Philistern zu leiden anfingen — vgl. zu 10, 8 und 11, und

die Kämpfe der Suffeten niemals offensiv waren. Auch Budde hält diesen Vers für eine spätere Zutat.

IV.

1. ואהוד מת scheint ein späterer Zusatz zu sein, der nachträglich über Ehuds Tod berichten will. Ursprünglich war Ehuds Tod nur durch ואחריו 3, 31 angedeutet.

2. Im Liede Kap. 5, das den Sieg der Israeliten über Sisera feiert, wird der Name Jabins gar nicht erwähnt. Ferner, im Buche Josua wird in keiner der Erzählungen von den Kämpfen gegen die vielen Könige Kanaans der Heerführer irgend eines Königs mit Namen genannt oder auch nur erwähnt. Dies und der Umstand, dass in diesem Falle nicht nur die Residenz des Heerführers hier angegeben ist, sondern die Residenz nach V. 13 auch der Ort ist, von wo der Heerführer mit seinem Heere ausrückt, zeigen unverkennbar, dass in dieser Erzählung zwei verschiedene, ursprünglich von einander unabhängige Geschichten verquickt sind, in deren einer Jabin, in der andern aber Sisera feindlicherseits die Hauptrolle spielte. In der Jabin-Sisera-Geschichte tritt Jabin in den Hintergrund, weil das darauf folgende Lied nur Sisera allein kennt; vgl. 1 Sam. 12, 9. Die Art der Verquickung der beiden Geschichten ist nicht sehr geschickt; sonst müsste umgekehrt Sisera zum König und Jabin zu seinem Heerführer gemacht worden sein; sieh die Schlussbemerkung zu 5, 29.

4. Zur Verbindung אשה נביאה vgl. 6, 8 איש נביא. Nowack vergleicht hier אשה פלגש, 19, 1, zeigt aber dadurch nur, dass er an jener Stelle die Konstruktion verkannt hat; sieh dort unsere Bemerkung.

5. תמר דבורה ist Ortsname, und תחת heisst unterhalb, nicht weit von; vgl. Ex. 32, 19 תחת ההר. Als Appellativ heisst תֹּמֶר nicht Palme, sondern Säule oder Pfahl; sieh zu Jer. 10, 5.

6. Ueber הלא צוה vgl. zu Jos. 1, 9. משך fasst man hier gemeinhin als Verbum der Bewegung, im Sinne von „hinziehen", „sich wohin begeben", allein diese Bedeutung hat das Verbum weder im A. T. noch im Rabbinischen; vgl. zu 20, 37 und Ex. 12, 21. An unserer Stelle ist die angenommene Bedeutung schon wegen בהר תבור nicht wahrscheinlich, denn dieser Ausdruck setzt ein Verbum der Ruhe voraus. ומשכת heisst hier und warte. Der Ausdruck ist hier gewählt, weil er mit ומשכתי im folgenden Verse ein Wortspiel bildet.

7. Hier ist ומשכתי = und ich will hinlocken. Ueber diese Bedeutung vgl. Ps. 10, 9, wo unser Verbum vom Locken in ein geködertes Netz gebraucht ist. Sieh auch zu Jer. 31, 3.

9. Das Weib in dessen Gewalt JHVH den Sisera geben wird, ist Debora, nicht Jaël, und Sisera ist hier als der Repräsentant seiner Kriegsmacht genannt. Nur zu dieser Fassung passt ימכר, da die Wendung מכר ביד פ׳ nur mit Bezug auf ein Volk, aber nicht mit Bezug auf ein Individuum gebraucht werden kann; vgl. V. 2. 2, 14. 3, 8. 10, 7. Deut. 32, 30. 1 Sam. 12, 9. Jes. 50, 1. Was nun Debora danach hier sagt, ist dies: du willst ohne mich nicht zu Felde ziehen, und wenn ich nicht mitgehe, findet die Schlacht nicht statt; darum, wenn ich mitgehe und der Feind besiegt wird, werde ich, ein Weib, die Ehre des Sieges haben, nicht du.

14. יהוה יצא לפניך ist nicht etwa bildlich, sondern buchstäblich zu verstehen. Denn in ausserordentlichen Fällen zieht JHVH persönlich vor seinem Volke her in die Schlacht. Bei einer gewissen Gelegenheit konnte man sogar seine Schritte hören; sieh 2 Sam. 5, 24.

18. Aus der Einladung Jaëls schliessen manche Erklärer, dass ihr Zelt nicht das Ziel Siseras war, und finden so hier einen Widerspruch zum vorherg. Verse. Dieser Schluss ist jedoch unlogisch. Denn Jaël ging ja dem Flüchtling entgegen, als er des Weges herkam, und da sie seine Absicht nicht wusste, lud sie ihn ein, bei ihr einzukehren. Eine solche höfliche Einladung wäre sogar am Platze gewesen, wenn das Weib bestimmt gewusst hätte, dass ihr Zelt Siseras Ziel war.

19. Die Bitte um Wasser war eigentlich nur eine Probe, die der Wirtin Gesinnung feststellen sollte; vgl. zu 1 K. 17, 10. Jaël verstand den Zweck dieser Bitte und gab daher mehr als verlangt wurde, um grösseres Vertrauen zu erwecken. Denn sonst würde Sisera vor Angst nicht haben einschlafen können, und die geplante Tat Jaëls wäre nicht vollführt worden. Deshalb ist dieser Punkt wichtig genug, um im folgenden Liede erwähnt zu werden; vgl. 5, 25.

20. Für das ungrammatische עֲמֹד lese man עָמֹד als Inf. absol. der hier, wie öfter, den Imperativ vertritt. Olshausen liest in seinem Lehrbuch עמדי, allein eine Emendation, die den Konsonantenbestand nicht affiziert, ist vorzuziehen.

21. Der Zeltpflock drang durch die Schläfe bis in den Boden, und dies beweist, dass das Opfer auf einer Seite liegend eingeschlafen war. Das war für die Tat Jaëls bequemer, als wenn Sisera auf dem Rücken gelegen hätte. Denn so konnte sich Jaël von der andern Seite leise nähern, ohne von ihm entdeckt zu werden, selbst wenn er noch nicht ganz fest schlief. Im zweiten Halbvers gibt ויעף keinen befriedigenden Sinn. Moore liest וְעָיֵף, doch ist dies nicht besser, da es danach logischer Weise mit umgekehrter Wortfolge עיף ונרדם heissen müsste, abgesehen davon, dass die von Moore für עיף angenommene Bedeutung „müde“ „erschöpft“ mehr als zweifelhaft ist; sieh zu Gen. 25, 30. Man hat darum tiefer in den Text einzugreifen und וַיִּגַע zu lesen; sieh zu 5, 27.

22. Für אליה muss man unbedingt הָאֹהֱלָה lesen. Ersteres ist hier, wo der Mann mit dem Weibe spricht und ihr auf dem Fusse folgt, unhebräisch.

V.

2. Hier sind in moderner Zeit zwei verschiedene Erklärungen geboten. Nach der einen heisst פרעות Anführer, Fürsten und das damit verbundene Verbum gleichen Stammes fürstlich handeln. Nach der andern, von W. R. Smith gegebenen Erklärung, in der daran erinnert wird, dass das Wachsenlassen der Haare bei Kriegsgelübden im orientalischen Altertum mehrfach üblich war, heisst פרע פרעות nach Num. 5, 18 und 6, 5 die Haare wachsen lassen, eine Bedeutung, die sich jedoch aus den angeführten Stellen keineswegs erweist. Denn in der erstern Stelle heisst פָּרַע die Haare in Unordnung bringen und in der letzteren ist für wachsen lassen גדל gebraucht und גַּדֵּל פרע bedeutet die Haare ungepflegt, verwahrlost wachsen lassen. Aber von dem und anderem abgesehen, ist in diesen beiden Erklärungen die Fassung, wonach ב in בפרע zur Konstruktion von ברכו gehört und das bezeichnet, wofür JHVH zu preisen ist, grundfalsch, da die fragliche Präposition so nicht gebraucht werden kann. Ich glaube, dass פרעות hier wohl Fürsten bedeutet, dass das damit verbundene Verbum aber aramäische Bedeutung hat, jedoch nicht „Rache üben“ heisst, wie Syr. und Targum den Ausdruck fassen, sondern so viel ist wie: seine Schuldigkeit tun, eigentlich Zahlung leisten; vgl. auch den talmudischen Gebrauch des Verbums. התנדב aber bedeutet nicht „willig sein“, sondern sich als נדיב zeigen und benehmen, das heisst, liberal sein, mehr

als seine Schuldigkeit tun. ב in בפרע endlich ist temporell, wie öfter beim Infinitiv. Danach wäre der Sinn des Ganzen der:

Wenn die Fürsten in Israel ihre Schuldigkeit tun,
wenn das Volk sogar noch darüber hinausgeht, preiset JHVH!

Der Aramäismus kann in diesem Liede ebensowenig befremden, wie der Gebrauch von ש für אשר in V. 7 und hier das wohl hebräische, aber ohne Zweifel äusserst späte התנדב, das sonst nur in Esra, Nehemia und den Büchern der Chronik sich findet. Denn, wenn unser Lied wirklich so alt ist, wie gewöhnlich angenommen wird — was ich übrigens nicht glaube — so wurde dasselbe allenfalls erst sehr spät nach und nach stückweise aufgezeichnet, da niemand zur Zeit es ganz hersagen konnte. Der Sammler aber musste es nötig finden, nicht nur manche zu seiner Zeit längst veraltete und seinen Lesern unbekannte Ausdrücke durch jüngere und geläufigere zu ersetzen, sondern auch hier und da etwas hinzuzufügen, um die gesammelten einzelnen Fragmente in Zusammenhang zu bringen.

3. Für das zweite אנכי ist אדֹנָי zu lesen und das vorhergehende Wort לַיהוָה = לֵאלֹהִים zu sprechen. Ueber die Verbindung יהוה אדני sieh zu V. 5 und vgl. Hab. 3, 19. Ps. 68, 21. 140, 8.

4. Der hier geschilderte Marsch JHVHs fand nicht statt zur Zeit des in diesem Liede gefeierten Sieges, sondern zur Zeit seiner Zusammenkunft mit Israel in der Wüste; vgl. Ps. 68, 8 בישימן. Das eigentliche Lied beginnt also mit einer Beschreibung des Zuges JHVHs in die Wüste, wo er zum ersten Mal den Israeliten erschien; vgl. Deut. 32, 10. Von Seïr kam JHVH dazumal, weil er während der Knechtschaft Israels in Aegypten mit den Nachkommen des minder geliebten Esau sich abgegeben und ihnen Seïr als Wohnsitz gesichert hatte; vgl. Deut. 2, 5. 22 und sieh zu Hab. 3, 3. Von dem Kommen JHVHs von Edom oder Seïr ist auch Deut. 33, 2. Hab. 3, 19 und Sach. 9, 14 die Rede; vgl. zu letzterer Stelle. An keiner dieser vier Stellen aber ist ausdrücklich gesagt, was JHVH in dem Lande, das er eben verlassen, getan hatte. Doch lässt sich dies aus dem Ausdruck שדה אדום hier mit ziemlicher Sicherheit erschliessen. Denn der Gebrauch von שדה im Sinne von ארץ ist manchen Beschränkungen unterworfen, von denen die folgenden die wichtigsten sind. שדה wird so gebraucht immer nur von einem fremden Gebiete, niemals von dem Gebiete eines israelitischen Stammes. Ferner, der Ausdruck ist in diesem Sinne rein geographische, nicht politische Bezeichnung.

Wenn daher das Land der Edomiter hier durch שדה אדום bezeichnet wird, so kann man daraus schliessen, dass die Anwesenheit JHVHs daselbst keinen israelitisch-politischen, mit andern Worten keinen feindlichen Zweck gehabt hatte. Welches der Zweck gewesen war, lässt sich daraus erraten, dass an keiner der vier Stellen, in denen von dem Marsche JHVHs von Seïr geredet wird, die Zeit angegeben ist, in der er stattfand. Unter diesen Umständen, kann man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, dass der betreffende Marsch JHVHs in die Zeit der ersten Anfänge des Verhältnisses zwischen JHVH und Israel fällt. Für diese Annahme spricht auch Deut. 33, 2. Und hier kommt der Deuteronomist auch weiter zu Hilfe. Denn nach Deut. 2, 5. 22 war JHVH bei der Eroberung von Seïr und der Vertreibung der Horiter durchaus tätig. Das konnte nur zur Zeit, wo die Israeliten in Aegypten waren, geschehen sein. Während jener Zeit, wo er nach seinem Beschluss für die Söhne des innig geliebten Jacob nichts zu tun gehabt, hatte JHVH für die Söhne des minder geliebten Esau gesorgt und ihnen Wohnsitze gesichert. Dass die Eroberung von Seïr die ganze Zeit des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten einnahm, ist, namentlich bei JHVHs Tätigkeit dafür, durchaus undenkbar. Nach der Eroberung von Seïr muss JHVH daselbst seinen irdischen Sitz aufgeschlagen haben, der dort verblieb, bis Israel aus Aegypten auszog. Dann verliess JHVH Seïr und marschierte Israel entgegen. Und dieser Marsch gestaltete sich stürmisch, wie er in den beiden letztern der am Eingang dieser Ausführung genannten Stellen beschrieben ist, weil JHVH vor Ungeduld äusserst erregt war. Es war ihm gleichsam, wie einem beim Kommen des richtigen Zeitpunkts für die Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe, nachdem er, darauf wartend, lange mit viel minder wichtigen oder gleichgiltigen Dingen sich hatte befassen müssen. — Für נָטְפוּ ist נָמֹטוּ zu lesen und גם עבים וגו׳ als Variante zum Verherg. zu streichen; vgl. Ps. 68, 9, wo dieses letzte Glied fehlt.

5. Streiche הרים נזלו, dann lies מפני יְהוָה אדֹנָי und vgl. Ps. 68, 9, wo אלהים, wie öfters in den Psalmen, aus יהוה umgesetzt ist. Das aus אדני korrumpierte זה סיני hat die Entstehung des zu streichenden הרים נזלו im ersten Gliede zur Folge gehabt. Moore, der הרים נזלו beibehält, erblickt in זה סיני eine Glosse = das ist Sinai. Aber der Herr Moore, obgleich er all die Spracheigenheiten von J, D, P und E ganz genau kennt und dadurch im Stande ist, in der Quellenscheidung Erstaunliches zu leisten, ist offenbar dennoch

über den Unterschied im Gebrauch zwischen זה und הוא nicht genügend unterrichtet. Denn זה entspricht dem lat. hic, zeigt also nach vorn hin, auf etwas Folgendes, während הוא wie „is“ nach rückwärts zeigt. Das sieht man am deutlichsten aus 7, 4b. Da nun aber das zu Glossierende logischer Weise der Glosse vorangehen muss, so kann in einer Glosse, wie in der Epexegese, nur הוא, nicht זה in Anwendung kommen; vgl. 7, 1. Gen. 14, 2. 3. 48, 7. Jos. 15, 60. 1 K. 6, 38. Esther 3, 7 und unzählige andere Stellen im Alten Testament. Ebensowenig kann זה סיני heissen „dieser Sinai“, wie der Ausdruck in der Uebersetzung von Kautzsch wiedergegeben ist; vgl. zu Ex. 32, 1.

6. נתיבות ist Pl. von נתיב. Einen andern Pl. davon gibt es nicht, und ein Substantiv fem. נתיבה kennt die Sprache nicht; sieh zu Jes. 43, 16. Pr. 12, 28. Hi. 30, 13 und K. zu Ps. 119, 105. 142, 4. Was die Bedeutung anlangt, so heisst נתיב ausgetretener Pfad, die öffentliche, gerade Strasse, während דרך, ארח und מעגל irgend einen Weg oder Pfad bezeichnen können, den jemand geht. Danach ist hier der Sinn der: in den genannten unsicheren Zeiten wählten biedere Wanderer, die sonst die offene, gerade Strasse zu ziehen pflegen, aus Furcht vor den einfallenden Feinden, Um- und Seitenwege, die gewöhnlich nur von lichtscheuem Gesindel eingeschlagen werden. Andere ändern אֳרָחוֹת in אֹרְחוֹת Karawanen, was aber zu עקלקלות passt wie die Faust aufs Auge.

7. קמתי kann in diesem Zusammenhang nur sein zweite Pers. fem. mit der alten Endung î. Dessen Fassung als erste Pers. ist deshalb falsch, weil es danach אני דבורה statt blosses דבורה heissen müsste. Denn in einer semitischen Sprache kann zu einem in einer Verbalform enthaltenen Subjekt ohne dessen Verstärkung durch ein darauf folgendes entsprechendes persönliches Fürwort kein Substantiv in Apposition treten; vgl. Dan. 10, 7 und 12, 5.

8. Hier ist in den ersten Halbvers kein Sinn zu bringen. Der Text ist, wie grossenteils in der ganzen ersten Hälfte dieses Liedes, heillos verderbt. Nur so viel steht hier für mich fest, dass an אז, wofür die Erklärer, Haplographie annehmend, אזל lesen wollen, nichts zu ändern ist, denn das Wörtchen kehrt in unserem Liede mehrmals rhythmisch wieder; vgl. V. 11. 13. 19. 22.

12. דַּבְּרִי שִׁיר ist unmöglich richtig überliefert. Dagegen gibt es mehrere Gründe. Erstens passt das zweite Versglied dazu nicht, zweitens kann der Ausdruck nicht heissen „rezitiere ein fertiges, von einem andern verfasstes Lied“, sondern nur so viel sein wie:

dichte ein Lied — vgl. 1 K. 5, 12 und arab. قال ابيات — die Verfassung eines Liedes mitten im Kampfgetümmel aber kann keinem zugemutet werden, und drittens soll דברי offenbar mit דבורה ein Wortspiel bilden, und aus diesem Grunde darf die Verbalform nicht mit dageš forte im zweiten Radikal gesprochen werden. Für דַּבְּרִי lese man דִּבְרִי, von דבר = دَبَرَ und שַׁיִר = سَيْر Kriegszug, hier die Krieger, die den Zug mitmachen, für שיר; sieh zu 2 Sam. 22, 30. Der Sinn des fraglichen Ausdrucks ist danach: führe weg die feindliche Kriegsschar. Statt des hebräischen לקח ist hier das aramäische דבר gewählt, um mit דבורה ein Wortspiel zu bilden. Ob dieses Verfahren ursprünglich ist, das ist eine andere Frage; sieh die Schlussbemerkung zu V. 2. Im zweiten Versgliede ist für שְׁבִיךָ mit andern nach Syr. und Aquila שְׁבֵיךְ zu lesen. Nicht jedoch dass der Dichter sich die Schlacht bereits geschlagen und den Sieg von den Israeliten gewonnen denkt. Es geht erst zum Kampfe, und die Helden werden ermahnt und ermutigt, tapfer zu kämpfen, um den Sieg über ihre bisherigen Bedrücker zu erringen.

14. Für משכים lies מְשַׁלִּים, dann sprich בְּשָׁבֶט mit Silluk und streiche ספר, das irgendwie zu dem stark verderbten folgenden Verse gehört haben mag. Gewöhnlich übersetzt man משכים „die einherziehen“, doch kann der Ausdruck diese Bedeutung nicht haben; sieh zu 4, 6.

15. Wie schon in der vorherg. Bemerkung angedeutet, ist der Text hier arg beschädigt. Es lässt sich nur Einzelnes erklären. So scheint mir für שלח ברגליו die Wiedergabe „er wurde fortgerissen von seinen Füssen“ geradezu lächerlich. Wollte man wiederum ברגליו fassen im Sinne von „ihm auf dem Fusse folgend“, so ist der Ausdruck zu prosaisch. Ich glaube daher, dass ברגליו hier wie oben 4, 15 so viel ist wie: zu Fuss, im Gegensatz zu dem Marsche des feindlichen Heeres, das Streitwagen hatte. In פלגות, dessen Aussprache mir zweifelhaft ist, steckt der Singular eines Abstraktums, das Fernbleiben heisst; vgl. den Gebrauch des Verbums in Hiph. und Hoph. im Neuhebräischen. Für חקקי ist sichtlich nach V. 16 חקרי zu lesen. ב in בפלגות gibt die nähere Beziehung von חקרי לב an; darum wechselt im folg. Verse ל damit ab. Der Sinn ist danach: Was Rubens Fernbleiben vom Kampfe betrifft, so sind des Herzens Tiefen gross, das heisst, den Grund seines Fernbleibens auszufinden, dazu gehört ein tiefer Herzensforscher! Dies ist aber nur ironisch gemeint; vgl. die folg.

Bemerkung. Ueberlegungen kann weder חקקי לב noch חקרי לב heissen.

16. בין משפתים bezeichnet den Raum zwischen zwei Anhöhen, also einen Bergkessel oder eine Schlucht; vgl. zu Gen. 49, 14. שרקות ist nicht vom Spielen der Hirten zu verstehen, denn danach müsste es שרקות הרעים heissen statt ש׳ העדרים. Dann muss man sich ja den Stamm Ruben selbst als die Hirten denken, und die haben wohl schwerlich auf ihr eigenes Flöten oder Spielen gelauscht. Der fragliche Ausdruck bezeichnet das Blöken der Schafe. Dieser Absichtssatz ist jedoch nicht Fortsetzung der Frage sondern die Antwort darauf. Die Frage aber ist nicht an Ruben gestellt, sondern an einen imaginären Dieb, der in einer Schlucht in der Nähe der Herden im Versteck sitzt. Fragt man den, wozu sitzest du da? so gibt er zur Antwort, um das Blöken der Herden zu hören, was offenbar nicht wahr ist, da es vielmehr auf der Hand liegt, dass er auf eine Gelegenheit lauert, unbemerkt ein Schaf zu entwenden. Das war sprichwörtliche Redensart, und sie wird hier angewendet, um zu sagen, dass der wahre Grund für Rubens Fernbleiben vom Kampfe sich leicht erraten lässt, trotz irgend welcher plausiblen Ausrede seinerseits. Dies wird ironisch weiter ausgeführt, indem hinzugefügt wird „um Rubens Wegbleiben vom Kampfe zu erklären“, dazu gehört jemand, der tief ins Herz sehen kann! Der Stamm Ruben wird offenbar der Feigheit oder des Mangels an Gemeinsinn beschuldigt. Ueber פלגות sieh zu V. 15.

17. Streiche למה, das drei der alten Versionen und zwei hebräische Handschriften nicht haben, und fasse יגור in der Bedeutung fürchten. Wie Gilead, wird auch Dan für seine Nichtbeteiligung am Kampfe entschuldigt, und zwar letzterer deshalb, weil er die Schiffe fürchtet, das heisst, weil er in der Abwesenheit seiner Kriegbaren von seinen Wohnsitzen einen Einfall vom Meere aus fürchtete. Ganz bis ans Meer reichte das Gebiet des Stammes Dan wohl nirgends, lag aber an manchen Teilen für einen Einfall sidonischer Piraten nicht zu weit landwärts.

19. Hier hebt das letzte Versglied den Umstand hervor, dass die feindlichen Fürsten und ihre Heere, Verbündete und keine Söldlinge waren, die nur um den Lohn gekämpft hätten. Die feindlichen Heere hatten also mit grossem Eifer gekämpft, und dies erhöht den Sieg der Israeliten über sie. Beute, wie man hier בצע wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht heissen.

20. Ungleich rhytmischer teilt sich dieser Vers bei הכוכבים in zwei, wobei dieses Nomen Subjekt zu beiden Verba ist.

21. Für das sonst nicht vorkommende קדומים lese man קִדְּמָם und fasse נחל קדמם im Sinne von „ein Bach trat ihnen feindlich entgegen." Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. 2 Sam. 22, 6. 19. Manche der alten Versionen drücken für unser Textwort קדושים aus, was aber widersinnig ist und darum keine Beachtung verdient.

22. Streiche דהרות und statt סוס מדהרות lies mit anderer Wortabteilung סוסם דהרות, dann fasse סוס kollektivisch. Als Parallele zu עקבי, das poetisch die Hinterfüsse bezeichnet, vgl. zu Gen. 49, 17, heisst דהרות etwa Läufer als Bezeichnung für Füsse, hier speziell Vorderfüsse. אביר bezeichnet, wie öfter, ein feuriges Ross. Was die Konstruktion betrifft, so können, da הלם ohne Ausnahme transitiv ist, nur עקבי und דהרות das Objekt dazu bilden, während das Subjekt unbestimmt ist. Der Sinn des Ganzen ist danach der: sie, die siegreichen Israeliten verstümmelten nach der Schlacht nach einem alten Nationalbrauch die Vorder- und Hinterfüsse der erbeuteten Rosse; vgl. Jos. 11, 6. 2 Sam. 8, 4 und 1 Chr. 18, 4. Der Wechsel des Numerus bei den Suffixen in סוסם und אביריו kann in der Poesie nicht befremden. Somit wird hier das Ende der Schlacht angedeutet, welche Andeutung nicht vermisst werden darf. Dagegen ist die von andern in dem massoretischen Text herausgelesene Bemerkung, dass die Rosse gestampft, an sich trivial und im Zusammenhang sinnlos.

23. מלאך halte ich für einen spätern Einschub. In dem Ausdruck לעזרת יהוה dient יהוה nur dazu, den Begriff des momen regens zu steigern. לעזרת יהוה ist danach so viel wie: zur ruhmreichen Verteidigung. Ein Ausdruck wie „JHVH zu Hilfe kommen" wäre vom alttestamentlichen Standpunkt eine Blasphemie.

24. Als Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden Fluche kam ברך nur bedeuten „segnen", nicht preisen. Wenn man diesem Verbum hier die letztere Bedeutung gibt, wie allgemein geschieht, hat auch באהל keinen Sinn. Nowack verbindet באהל mit נשים zum Begriff „Zeltweiber", was so viel sein soll wie „Weiber von Leuten, die mit Viehzucht und Ackerbau sich beschäftigen", doch ist diese Fassung gegen den Sprachgebrauch. Wenn man aber ברך im Sinne von „segnen" fasst, dann gibt באהל den Ort an, wo der Segen sich zeigen soll; vgl. Deut. 28, 3. Jaël, die, wie gleich darauf gesagt wird, um das Vertrauen des Bedrückers der

Israeliten zu gewinnen und ihn dadurch leichter töten zu können, Milch statt Wasser gab, möge dafür durch Segen — das heisst durch Behäbigkeit — im Zelte belohnt werden.

25. ספל אדירים heisst weder Schale für Riesen, noch Schale für Vornehme schlechtweg. אדיר hat hier eine spezielle Bedeutung, in der das Wort zur Terminologie der Viehzucht gehört. Im Allgemeinen heissen Viehzüchter רעים. Weil aber dieser Ausdruck auch gemietete Hirten bezeichnet, vgl. z. B. Gen. 13, 7, unterscheidet man, wo es auf Genauigkeit ankommt, אדירים Viehzüchter oder auch Oberhirten, welche das Weiden fremder Herden unternehmen, aber selber die Arbeit nicht tun, von צעירים gemeinen Hirten, die entweder direkt im Dienste kleiner Züchter stehen oder als Unterhirten von den Weideunternehmern gedungen sind; vgl. zu Jer. 14, 3. 25, 35. 49, 20 und sieh zu Sach. 11, 3. 13. Danach ist ספל אדירים in Verbindung mit der Behausung eines Viehzüchters so viel wie: die Schale, woraus der Herr selber zu trinken pflegt, die von den gemieteten Hirten nicht gebraucht wird.

26. ימינה gegenübergestellt, heisst ידה nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 ihre Linke, eigentlich diejenige ihrer Hände, die nicht die rechte ist. Für das ungrammatische תִּשְׁלַחְנָה lese man תְּשַׁלְּחֶנָּה, mit Suff., das auf ידה geht. Letzteres ist das Subjekt (مبتدا) des so entstandenen zusammengesetzten Satzes. להלמות kann nicht richtig überliefert sein, da ein Substantiv mit der Endung ûth in dieser Weise konkrete Bedeutung nicht haben kann. Es ist dafür לְמַקְלְמוֹת zu lesen. מהלמות, dessen Sing. מַקְלֵם lauten würde, kommt nur im Pl. vor. Es ist dies dasselbe Wort, das anderswo fälschlich mit „Schläge“ wiedergegeben wird; denn ein Vergleich von Pr. 19, 29 mit Pr. 26, 3 zeigt unverkennbar, dass das fragliche Nomen etwas bezeichnet, womit man schlägt. Dort ist es Geissel, hier Hammer. Der Sing. dieses Nomens war entweder nicht im Gebrauch, oder der Pl. ist an beiden Stellen gewählt, um den Begriff zu steigern. In letzterem Falle wäre in der oben erwähnten Proverbienstelle an eine derbe Geissel, hier an einen schweren Hammer zu denken. עמלים ist hinzugefügt, nicht um einen spöttischen Gegensatz zu אדירים zu gewinnen, sondern zur nähern Bestimmung des nomen regens, das sonst, wie soeben gezeigt, auch Geissel heissen könnte. Vielleicht will עמלים auch hervorheben, dass das Werkzeug, dessen Jaël bei ihrer Tat sich bediente, keine Kriegswaffe war; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 27.

27. Dies will nicht sagen, dass Jaël den Sisera niederschlug während er vor ihr stand. Die Darstellung der Sache ist hier dieselbe wie in 4, 21, nur ist der Vorgang poetisch ausgemalt. Bei dem ersten Schlag konnte Sisera noch versuchen aufzuspringen, fiel aber beim Versuch in die Knie und stürzte dann wieder nieder, worauf ihm der Garaus gemacht wurde.

Die Darstellung der Sisera-Geschichte ist sehr geschickt und höchst charakteristisch. Sisera, ein Erzfeind der Israeliten — vgl. 4, 3 לחץ בחזקה — fällt nicht in der Schlacht, wo sein ganzes Heer vernichtet wird, denn solch ein ehrenvoller Tod wäre viel zu gut für ihn. Er wird auf schmählicher Flucht erschlagen, und das von einem Weibe — was für eine besondere Schmach galt, vgl. 9, 54 — das ihn nicht mit einer Kriegswaffe, sondern mit dem ersten besten handlichen Hausgerät wie eine Ratte tötet. Da aber der Racheakt für ein Weib gar zu greulich ist, so wird die Rolle der Rächerin aus Rücksicht für die Frauen in Israel einer befreundeten Nichtisraelitin zugeteilt.

28. Für ותיבב ist nach Targum וַתַּבֵּט zu lesen. בעד האשנב fordert diese Emendation. Auch verlangt das vorherg. Verbum, das nur hinauslehnen bedeutet — vgl. zu Gen. 18, 16 — bei persönlichem Subjekt ein Verbum des Sehens nach sich. Ueber בשש und seine Konstruktion sieh zu Ex. 32, 1.

29. Für חכמות ist zu lesen חָכְמַת und dieses bei folgendem partitivem Genetiv als Superlativ zu fassen. Dies haben auch andere aus Syr. und Vulgata erschlossen. Aber sie wären imstande gewesen ohne Hilfe der alten Versionen, aus dem Wortlaut des zweiten Versgliedes allein, hier das Richtige zu ersehen, wenn sie dieses Glied richtig verstanden hätten. Denn im zweiten Versgliede bezieht sich היא nicht auf אם סיסרא im vorherg. Verse, sondern auf die unmittelbar vorher erwähnte weiseste der Fürstinnen. Diese Beziehung ist nicht nur die natürlichste, sondern auch deshalb die allein richtige, weil „sich selbst antworten“ keine hebräische Sprechweise ist. Bei unserer Fassung ist der Sinn des zweiten Gliedes: und die war es auch, die ihr erwiderte. Danach enthält das fragliche Versglied keinen neuen Gedanken, sondern dient lediglich dem Zwecke des Parallelismus. Ueber אף היא vgl. Aboth 2, 6. Dass die Mutter Siseras von Fürstinnen umgeben ist beweist, dass Sisera ein König war; sieh zu 4, 2. Denn nur eine Königin-Mutter hat ihre Hofdamen, die Mutter eines blossen Feldherrn, der untertan ist, hat keine.

30. Für ורחמתים ist unbedingt נְחָמַיִם zu lesen. Nur so kann der Dual von נחם lauten, obgleich das Nomen naturgemäss fem. ist. Der Abschreiber mochte dabei an רקמתים am Schlusse denken. Ueber גבר in dieser Verbindung sieh zu Deut. 22, 5. Der Rest des Verses ist stark verderbt. Schwerlich hatte der Text hier ursprünglich לסיסרא, da die Sachen, die als Beute genannt sind, nur für Frauen passen.

31. כן ist = wie oben beschrieben, das heisst, in solch schmählicher Weise; sieh die Schlussbemerkung zu V. 27. Ob hier der erste Halbvers noch zum Liede gehört, bezweifle ich sehr. Für אויביך, dessen volle Schreibart spätern Schriftstellern eigen ist, hat man, dem אהביו entsprechend, אויבָי zu lesen.

VI.

1. Die Zeitangabe am Schlusse beschränkt sich nicht auf den zweiten Halbvers, sondern ist auch auf den ersten zu beziehen. Die Israeliten taten sieben Jahrelang, was JHVH missfiel, weshalb er sie während dieser Zeit in die Macht Midjans gab; sieh zu V. 26.

2. עשו להם bedeutet nicht „sie machten sich, sondern „sie verwendeten für sich", das heisst, sie gebrauchten, machten Gebrauch von. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass die hier aufgeführten Oertlichkeiten alle Verstecke von Natur sind und nicht etwas künstlich Hergestelltes. Ueber diesen Gebrauch von עשה und über dessen Konstruktion mit ל vgl. 1 Sam. 8, 16.

3. אם זרע statt בְּזֶרַע oder כזרע setzt voraus, dass manche Israeliten wegen des starken Zweifels, ob ihnen die Midjaniter die Ernte lassen würden, gar nicht säten; vgl. zu Gen. 38, 9. Im zweiten Halbvers ist unmittelbar vor מדין durch Missverständnis des vorgehenden ועלה irgendein passendes Verbum der Bewegung, etwa וילכו, ausgefallen. Das Missverständnis besteht darin, dass man עלה an der Spitze in derselben Bedeutung fasste wie am Schlusse, was noch jetzt allgemein geschieht. Tatsächlich aber ist ועלה mit dem Vorherg. zu verbinden und vom Emporsprossen der Saat zu verstehen und das Subjekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Danach ist der Sinn: sobald die Israeliten gesät hatten und die Saat hübsch emporgesprosst war, da machten sich die Midjaniter usw. auf und zogen gegen sie heran. Ueber diese Bedeutung von עלה vgl. Gen. 40, 10. 41, 22 und besonders Deut. 29, 22. Sieh auch darüber zu Gen. 49, 9. Bei der traditionellen Fassung ist am Schlusse ועלו neben dem vorangehenden ועלה unerklärlich.

4. וישחיתו את יבול הארץ heisst: und sie beuteten die junge Saat des Landes für Viehfutter aus. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh die folg. Bemerkung. Im zweiten Halbvers ist für ושה zu lesen לשה. Die Korruption entstand dadurch, dass zuerst ל wegen des Vorhergehenden irrtümlich wegfiel, worauf man an dessen Stelle Waw setzte. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses der: und sie liessen im Lande der Israeliten kein Futter übrig für Schafe, Ochsen oder Esel. Der Gebrauch von מחיה zur Bezeichnung von Nahrung fürs Vieh kann nicht befremden. Die Feinde führten also kein israelitisches Vieh fort; sie kamen ins Land, wie aus der folgenden Bemerkung erhellen wird, lediglich um Futter für ihr Vieh zu plündern.

5. Hier ist der Text im zweiten Satze nicht in Ordnung. Wir wollen der Bequemlichkeit wegen beim Verbum anfangen. Die Massora ändert dieses in וּבָאוּ, was aber nach dem vorherg. Imperf. kaum richtig ist. Auch hinkt danach ואהליהם nicht nur stark nach, sondern ist auch als weiteres Subjekt zu יעלו, abgesehen davon, dass עלה in dem hier erforderlichen Sinne auf dies Substativ nicht passt, grammatisch schwerlich korrekt; vgl. zu Gen. 13, 1. Ferner ist der Ausdruck כדי ארבה לרב neben der folg., dem Sinne nach ähnlichen Zahlangabe vollends überflüssig. Der Text las hier ursprünglich כי הם ומקניהם יעלו כדי ארבה לרב וגמליהם יָביאו ולהם גמלים אין מספר, das heisst: sie kamen herangezogen mit ihrem Vieh, massenhaft wie die Heuschrecken, und brachten auch ihre Kamele mit; sie hatten aber unzählige Kamele. In לשחתה steckt das Subst. שַׁחַת. Dieses bezeichnet in der Sprache der Mischna eine zum Teil herangewachsene Saat, die für Viehfutter abgeschnitten oder vom Vieh abgeweidet wird; vgl. Pea 2, 1. Danach ist der Sinn des Satzes: und sie kamen ins Land wegen des grünen Viehfutters, das dessen Saaten boten. Mit diesem Substantiv שחת hängt das Verbum gleichen Stammes im vorherg. Verse zusammen, wenn es nicht davon denominiert ist. Dass im A. T. weder das Substantiv noch das Verbum in dem oben angegebenen Sinne sonst vorkommt, verschlägt bei der Seltenheit ihres Begriffs nicht viel. Seine gewöhnliche Bedeutung kann לשחתה hier nicht haben, weil kein Volk in ein Land einfällt, lediglich um dasselbe zu verheeren. Ein feindlicher Einfall muss Nutzen bringen.

7. Hier ist der erste Halbvers, den manche der alten Versionen nicht haben, kaum ursprünglich. Der Ausdruck על אדות מדין der den zweiten ausmacht, schliesst sich sehr gut als weiteres

Komplement an V. 6 b an. Das ganze Stück von hier an bis Ende V. 10, das der Sprache nach von dem Vorherg. und dem Folgenden sich stark abhebt, fliesst aus einer andern Quelle.

8. Der Ausdruck איש נביא kommt nur hier vor; vgl. 4, 4 אשה נביאה, welche Verbindung ebenfalls sonst nirgends sich findet.

9. Das Anfangswort wollte der Verfasser wohl וָאַצִּל gesprochen wissen. Was die Sache betrifft, so kann, nachdem von der Befreiung aus Aegypten im vorhergehenden Verse die Rede war, hier mit der Rettung vor den Aegyptern nur der Sieg der Israeliten über sie am Schilfmeer gemeint sein. Zwischen den beiden Halbversen sind Worte ausgefallen, die von den Bewohnern Kanaans zur Zeit der Eroberung handelten; denn nur auf diese, die aber durch לחציכם nicht bezeichnet werden können, passt der zweite Halbvers.

10. Der Prophet führt hier seine Rede nicht zu Ende, denn er erinnert die Israeliten bloss an die vielen Wohltaten JHVHs und an ihren Undank, indem sie ihm diese Wohltaten durch Ungehorsam lohnten, ohne zugleich kundzutun, was jetzt unter diesen Umständen geschehen wird. In der Urquelle wird sich hier wohl eine Drohung angeschlossen haben, die aber in unserem Buche weggelassen ist, weil sie in den Zusammenhang nicht passte.

11. Da ganz Ophra dem Joas nicht gehört haben kann — vgl. V. 28 — so muss man auch das zweite אשר auf האלה, nicht auf עפרה beziehen. חבט vom Dreschen mit dem Flegel oder Stock, vgl. Ruth 2, 17, dagegen bezeichnet דוש das Dreschen, bei dem Rinder, mit oder ohne Wagen, in Anwendung kommen.

12. יהוה עמך heisst, JHVH ist mit dir. Der Ausdruck ist also nicht Wunsch, sondern Kompliment. Dies ergibt sich unzweifelhaft aus dem folg. Verse.

13. Mit ואיה כל נפלאותיו kann selbstredend nur nach Wundern gefragt werden, die den Wundern JHVHs in Aegypten gleichkämen. Ueber die Ausdrucksweise sieh die Schlussbemerkung zu 2 K. 2,14.

14. Vor יהוה bringen LXX מלאך zum Ausdruck, was aber schwerlich ursprünglich ist. Für die massoretische Lesart spricht ויפן אליו. JHVH, der hier, wie öfter, mit dem מלאך יהוה identisch ist, wendet jetzt, wo er ihm etwas Unglaubliches sagen will, dem Gideon das Antlitz zu, damit dieser ihn näher ins Auge fassen und sehen kann, wen er vor sich hat. בכחך זה ist mit Bezug auf הלא שלחתיך zu verstehen und darum so viel wie: mit der Kraft, die

meine Sendung dir geben wird. Streitkräfte oder dergleichen kann כח nicht heissen. Ueber הלא שלחתיך sieh zu Jos. 1, 9.

16. כאיש אחד heisst hier nicht etwa „so leicht wie einen einzigen Mann“, sondern, wie Num. 14, 15, „bis auf den letzten Mann“, eigentlich wie wenn sie — die Midjaniter — nur ein einziger Mann wären, mit dessen Tode sie ausstürben.

17. Im zweiten Halbvers, der, wie schon das relative ש in שאתה zeigt, nicht ursprünglich ist, hat man für מדבר zu lesen המדבר. He ist durch Haplographie verloren gegangen. Der Sinn ist dann: und beweise mir durch ein Zeichen, dass du es bist, der zu mir spricht. ועשית heisst es, nicht ונתת, weil das verlangte Zeichen nicht in der Zukunft liegen, sondern sofort zu sehen sein soll.

18. והנחתי soll an מנחתי anklingen; sieh zu Jos. 20, 7. Der Ausdruck מנחה und die Abwesenheit eines Ausdrucks für „essen“, etwa סעד לב, zeigt, dass Gideon ahnt, wer sein Gast sei; sieh die folgende Bemerkung.

19. Mit den Kuchen aus einer Epha Mehl konnten nach Ex. 16, 16 und 36 nicht weniger als zehn Menschen für einen ganzen Tag satt werden. Aus diesem Grunde konnte Gideon seinem Gaste nur dann so viel vorsetzen, wenn er in ihm ein göttliches Wesen vermutete; vgl. zu Lev. 24, 6. Das Mahl sollte also ein Göttermal oder Opfer sein. מרק Brühe findet sich nur hier, denn Jes. 65, 4 ist, wie dort gezeigt werden wird, das Kethib פרק das Ursprüngliche.

20. Ueber הלז = drüben sieh zu Gen. 24, 65. Hier sei über diesen Ausdruck noch Folgendes hinzugefügt. Wenn הלז, הלזה und הלזו nicht Adverbia, sondern hinzeigende Fürwörter wären, müsste davon auch ein Plural sich finden, was aber nicht der Fall ist, obgleich diese Ausdrücke ziemlich häufig vorkommen. שפך ohne Komplement heisst nicht giesse darüber, sondern giesse weg; vgl. den Gebrauch dieses Verbums Lev. 4, 7 ff. mit Bezug auf den Teil des Opferblutes, der nicht an den Altar gesprengt wurde. Das Mahl sollte ein Opfer sein und bei Opfern wurde die Brühe nicht verwendet; sieh die folg. Bemerkung. Gideon, der bloss eine Ahnung, aber nicht die Gewissheit hatte, dass der Gast kein Sterblicher war, hatte, um sicher zu gehen, auch die Brühe mitgebracht.

21. Der Umstand, dass die Brühe hier nicht erwähnt wird, zeigt, dass unsere Fassung von שפך in V. 20 richtig ist. Denn, wenn die Brühe über die Kuchen und das Fleisch gegossen worden

wäre, müsste hier gesagt sein, dass auch sie vom Feuer verzehrt wurde; vgl. 1 K. 18, 38.

23. לא ist mit disjunktivem Accent wegen des starken Nachdrucks, der darauf liegt; vgl. Ex. 20, 13—15.

24. Den Altar, den er an der Stätte der göttlichen Erscheinung erbaut, nennt Gideon יהוה שלום. Dies heisst jedoch nicht JHVH ist Heil, wie gemeinhin wiedergegeben wird, denn das würde für die Gelegenheit nicht passen. JHVH-Heil nennt das Wesentliche des Satzes: ich habe JHVH geschaut und bin heil davongekommen!

25. פר השור, worin das nomen rectum kollektivisch zu fassen ist, ist = der vorzüglichste Bulle, der in der Rinderherde das ist, was der Leithammel in der Schafherde. Im darauf Folgenden ist השור für השני zu lesen und ופר השור וגו׳ als Epexegese zu dem Vorherg. zu fassen. Der Sinn des Ganzen ist dann: nimm deines Vaters Leitbullen, und zwar den, der seit sieben Jahren der Leitbulle ist. „Sieben Jahre alt“ kann שבע שנים ohne בן davor nie und nimmer bedeuten. Sieh die folgende Bemerkung.

26. Für במערכה werden viele verschiedene Erklärungen gegeben. Nach manchen heisst das Substantiv Zurüstung des Altars, nach anderen Zurechtlegung des Holzes, wieder andere verstehen darunter einen Steinhaufen, und wieder andere erblicken darin eine Bezeichnung für Wachposten oder gar Bastion, als ob מעוז eine künstlich erbaute Burg und nicht vielmehr einen hohen Felsen bezeichnete, der von Natur so beschaffen ist, dass er vor Feinden Schutz gewährt. Tatsächlich heisst מערכה nichts andres als Feuerherd eines Altars — vgl. Tamid 2, 3 אש המערכה — der so benannt ist, weil darauf auf einmal so viel Holz getan werden musste, als mutmasslich für die Verbrennung des Opfers genügte; sieh zu Gen. 22, 9 und die Schlussbemerkung zu Lev. 1, 17. ב in במערכה dient, wie Ex. 38, 8, zur Bezeichnung des Stoffes, und der Artikel bringt das Nomen in der zu Gen. 40, 1 angegebenen Weise in Beziehung zu dem im vorherg. Verse genannten Baalsaltar. Zum besseren Verständnis dieses Befehls JHVHs muss hier daran erinnert werden, dass die Israeliten nach V. 1 seit sieben Jahren das taten, was JHVH missfiel, das heisst, wie V. 10 zeigt, dass sie während dieser Zeit von ihm abfielen und dem Baal dienten. Danach stellt der Bulle, der, seinen Vorgänger ersetzend, seit sieben Jahren der Leitbulle seiner Herde ist, den Baal dar, der ebenso lange bei den Israeliten die Stelle JHVHs einnimmt. Diesen Bullen soll nun Gideon auf dem Altar JHVHs,

den er aus dem Material der Feuerstätte des zerstörten Baalsaltars, erbauen wird, JHVH, seinem Gotte, opfern. Das Material für den JHVH-Altar soll ebenso vom wesentlichsten Teile des Baalsaltars hergenommen werden, wie die Trümmer der Ašera das Holz zur Verbrennung des JHVH dargebrachten Opfers liefern muss. Das Ganze geht darauf hinaus, dass der Baalkultus abgeschafft und der von ihm verdrängte JHVH-Kultus wieder eingeführt werden soll.

27. Zur Hilfe bei der Arbeit an sich wären wohl zwei oder drei Männer vollkommen genug gewesen. Gideon nahm aber zehn Männer mit wegen des religiösen Charakters der zu vollziehenden Handlungen; vgl. zu Gen. 18, 32.

28. כֻּרְּתָה ist Passiv zu Kal. Das Passiv zu Hiph. von כרת ist entweder Hoph. oder Niph., niemals Pual. Hiph. aber wird nur bildlich mit Bezug auf Personen gebraucht. Auch hier ist für הפר השני zu lesen פר השור; sieh zu V. 25. Aber auch für הֹעֲלָה liest man besser הָעֳלָה. את hebt hier, wie auch sonst nicht selten, das Subjekt hervor. Den besten Bullen fanden die Stadtbewohner als Brandopfer auf dem Altar. Von עָלָה kommt sonst Hoph. nicht vor. Nah. 2, 8 ist der Text bekanntlich korrupt, und 2 Chr. 20, 34 liegt, wie dort gezeigt werden soll, eine falsche Vokalisierung vor.

30. הוצא את בנך heisst nicht gib deinen Sohn heraus, als ob Joas den Gideon versteckt hätte. Die Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass die öffentliche Hinrichtung eines Menschen ausserhalb der Stadt vor dem Tore stattfand; vgl. Gen. 38, 24. 25. Lev. 24, 14. Num. 15, 36. Deut. 17, 5. 1 K. 21, 10. 13. Die Stadtleute verlangen, dass Joas selber seinen Sohn zur Stadt hinausführe, weil sie voraussetzen, dass Gideon dem Vater sein Vorhaben nicht verheimlichte, und dass dieser Zeuge der auf seinem Grundstück vollbrachten Tat war. Denn im Falle religiöser Frevler fiel den Zeugen des Frevels in erster Reihe die Pflicht zu, die Hinrichtung zu vollstrecken; vgl. Deut. 17, 7 und sieh zu Deut. 13, 10.

31. יומת will nicht als Drohung verstanden sein, denn eine solche würde Joas der gesamten Stadtbevölkerung gegenüber nicht gewagt haben. In dem Ausdruck spricht sich bloss eine subjektive Ansicht aus, und der Sinn des Satzes ist der: wer für ihn — den Baal — streiten will, der sollte von Rechts wegen getötet werden. Denn vom Standpunkt der Religion Baals war nach des Verfassers Anschauung das Streiten für ihn Blasphemie. Der Zweck der Rede ist, das Unternehmen der Menschen, für einen Gott zu streiten

und in einem solchen Streite einen Menschen zu töten, ins Lächerliche zu ziehen.*)

Hier drängt sich die demütigende Betrachtung auf, dass der Hebräer vor mindestens vierundzwanzighundert Jahren einen Gedanken aussprach, dessen arische Völker zur Zeit der jüngsten Religionskriege noch unfähig waren. Werden doch in manchen Ländern Europas diejenigen, welche zur Staatsreligion sich nicht bekennen, jetzt noch verfolgt!

עד הבקר erklärt sich aus den Umständen. Die Tat Gideons war nach V. 27 in der Nacht vollbracht worden. Der folgende Tag war vergangen, bis der Täter ausgefunden wurde, und am Abend fand diese Unterredung statt. Daher wurde der darauf folgende Morgen als terminus ad quem gewählt.

33. נאספו יחדו ist, machten gemeine Sache, verbündeten sich; vgl. zu Jos. 9, 2.

34. In ורוח יהוה לבשה heisst רוח Mut, vgl. Jos. 2, 11. 5, 1 und das es näher bestimmende יהוה dient, wie öfter, nur dazu, dessen Begriff zu steigern. Dass dem so ist, zeigt unverkennbar 1. Chr. 12, 18, wo in derselben Verbindung יהוה fehlt. לבשה kommt nicht von לְבַשׁ, sondern von לָבַשׁ, denn bildlich kann nur letzteres gebraucht werden. Im Arab. heisst لَبِسَ des Umgangs mit jemand oder seiner Freundschaft sich erfreuen, mit ihm intim sein. Im Hebräischen kommt לבֻשׁ vor von einer Tugend, die man stets übt. und vom Fluche, den man beständig im Munde führt; vgl. Hi. 29, 14 und Ps. 109 18. In der uns vorliegenden Redensart ist das Verbum gebraucht von dem Mute, der einen zu einem gefahrvollen Unternehmen hinreisst. Wir sprechen von einem Menschen, der vom Mute beseelt ist; der Hebräer denkt sich einen solchen Menschen vom Mut hingerissen und ihm ebenso unbewusst folgend, wie ein Gewand dem, der es anhat; Sieh zu 1. Chr. 12, 18 und 2. Chr. 24, 20. In unserem Falle liegt die Gefahr des Unternehmens auf der Hand. Denn der Versuch, ein lange unterdrücktes und vom Drucke äusserst geschwächtes Volk ohne auswärtige Hilfe zu befreien, ist ein gefahrvolles Beginnen. Nach den oben angeführten Beispielen zu urteilen ist die fragliche Redensart sehr spät. Sie findet sich auch nicht in den Propheten.

---

*) Dass im Pentateuch auf manche religiöse Vergehen der Tod steht, spricht nicht dagegen, da unser Verfasser dennoch seine eigene Ansicht darüber haben konnte; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 38, 17.

35. לקראתם heisst es am Schlusse, nicht לקראתו, weil die entferntern drei Stämme bei ihrer Ankunft den Stamm Manasse, in dessen Gebiet Ophra lag, bereits bei Joas versammelt vorfanden.

36. Dass das Stück von hier an bis Ende unseres Kapitels nicht aus derselben Quelle stammt wie die vorherg. Erzählung, zeigt אלהים statt יהוה hier, V. 39 und 40. Die Wahl der Stellung für diesen Passus ist geschmacklos, denn das darin beschriebene Zögern Gideons passt nach V. 34 sehr schlecht.

37. Die Tenne war selbstredend frei, ohne Bedachung. Auf die Tenne wurde das Vliess gelegt, weil diese einen festgestampften, harten Boden hat. Sonst hätte das Vliess von der Erde Feuchtigkeit angezogen, wodurch über das Vorhandensein von Tau darauf Zweifel entstanden wären.

39. Mit אל יחר וגו׳ bittet der Hebräer unter anderem eine höher gestellte Persönlichkeit um Entschuldigung für die Fortsetzung einer schon soweit längern Rede; vgl. Gen. 18, 30. 32. 44, 18.

VII.

1. Für מגבעת hat man neuerdings לגבעת vorgeschlagen, während man die Aussprache des vorherg. Wortes ungeändert lässt. Dies fördert jedoch ein barbarisches Hebräisch zu Tage. Denn bei der genannten Emendation müsste man auch מִצָּפוֹן statt מצפון sprechen; vgl. 2, 9. Jos. 8, 11. 13. 2. K. 23, 13 und Ez. 10, 3.

2. ידי הושיעה לי heisst, ich habe mir selber geholfen, habe keine fremde Hilfe in Anspruch genommen. Für יד kann in dieser Wendung auch זרוע gebraucht werden. Die Redensart kommt auch da vor, wo von Rettung die Rede nicht sein kann; vgl. z. B. 1 Sam. 25, 33. Was die Konstruktion betrifft, so wird הושיע vorwiegend mit dem Acc. und im Allgemeinen nur äusserst selten mit ל der Person konstruiert. Eine Ausnahme hiervon machen aber Fälle, wo es sich, wie hier, um Selbsthilfe handelt. In solchen Fällen ist nur die Konstruktion mit ל statthaft; vgl. 1, Sam. 25, 26. 31. 33. Jes. 59, 16. 63, 5. Ps. 44, 4. 98, 1.

3. Mit ויצפר מהר הגלעד ist hier nichts anzufangen. Moore liest dafür ויצרפם גרעון, allein dieses lässt die vorherg. Rede JHVHs zu kurz und liegt noch dazu graphisch zu fern. Ich vermute וְיִצְרֹף מֵהֶר הָעָם. צרף heisst hier und im folg. Verse reduzieren. Der hebräische Ausdruck ist in diesem Sinne bildlich und das Bild von den edlen Metallen hergenommen, die durch Läuterung reduziert werden. JHVH meint, wenn denen, die keinen Mut haben, der Befehl ge-

geben ist, umzukehren, da wird die Anzahl der Krieger im Heere gar bald reduziert werden. Dass bei dieser Emendation hier nicht ausdrücklich berichtet ist, dass Gideon dem Befehle JHVHs nachkam, verschlägt nicht viel. Das versteht sich bei einem Befehl JHVHs von selbst.

5. Das Ganze von וכל an bis zum Ende des Verses ist nicht ursprünglich, sondern wurde nach V. 6 später hinzugefügt.

6. Man beachte, dass hier und im folg. Verse für „lecken" Piel, V. 5 aber Kal von לקק gebraucht ist. Der Wechsel der Konjugation erklärt sich daraus, dass hier und weiter unten das Subjekt eine Masse, oben aber ein einziges Individuum ist; sieh zu Num. 22, 4. An dem Ausdruck בידם אל פיהם nehmen die Neuern Anstoss. Manche wollen dafür בלשונו setzen, und andere transferieren die drei Worte an das Ende des Verses. Beides ist unrichtig. Besonders ist das letztere Verfahren unlogisch. Denn diejenigen Israeliten, die sich auf ihre Knie niederliessen, tranken, mit beiden Händen ans Ufer sich stützend, direkt aus dem Flusse, nicht aus der Hand. Nur diejenigen, die nicht niederknieten, führten das Wasser zum Munde in der Hand. So erklärt es sich, warum JHVH diese Art Probe wählte. Denn diejenigen, die sich auf die Knie niederliessen und direkt aus dem Flusse tranken, konnten sich bequemlicher satt trinken als die andern, denen das Wasser, ehe sie es an den Mund brachten, zur Hälfte aus der Hand lief, sodass sie davon nur zu lecken bekamen. Letztere waren also ungeschickte, unbeholfene Menschen. Wenn eine Handvoll solcher ungeschickten und unbeholfenen Männer den Feind besiegte, konnten die Israeliten den Sieg nur der Hilfe JHVHs zuschreiben, und darauf kam es hier an; vgl. V. 2. Seltsam ist es aber, dass die Leute es nötig hatten aus der Hand oder direkt aus dem Flusse zu trinken, da es im Lager viele Krüge gab; vgl. V. 16. Darum wird wohl die ganze Probe eine spätere Erfindung sein.

8. Hier ist der Text nicht in Ordnung. Der erste Halbvers las ursprünglich ויקח את כַּדֵּי הַשָּׁבִים מִיָּדָם er — Gideon — nahm den umkehrenden Kriegern ihre Krüge ab.

10. Man beachte, dass ירד hier und V. 11b mit אל, V. 9 und V. 11a dagegen mit ב konstruiert ist. ירד אל המחנה heisst: sich in die Nähe des Lagers begeben, während ירד במחנה so viel ist wie: auf das Lager einen Angriff machen, beides natürlich nur wenn das feindliche Lager tiefer liegt als die eigene Stätte. Ueber diesen Gebrauch von ב sieh zu Ex. 8, 13. Der Bursche soll mitgehen,

weil es über die zu belauschende Stimmung im feindlichen Lager zwei Zeugen geben muss; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5. Und obgleich Gideon über den Vorgang nicht zu berichten hatte, so sollte er dennoch zu seiner eigenen Satisfaktion der Sache sicher sein. Ein einzelner Mensch kann sehr leicht etwas falsch hören oder auch sonst sich täuschen, nicht so leicht zweie. Nowack vermutet, dass Pura der Waffenträger Gideons war. Allein Gideon ging diesmal nicht ins Lager zu kämpfen, nahm also keine Waffen mit und brauchte daher keinen Waffenträger bei sich. Es genügt deshalb, wenn Pura zu Gideon in irgendeinem andern Dienstverhältnis stand.

11. Ueber חמשים sieh zu Jos. 1, 14. Wie man die Bedeutung des Ausdrucks auch hier verkennen und darunter „Bewaffnete" verstehen kann, ist mir unbegreiflich. Denn es handelt sich hier um einen Vorgang in der Nacht, und in der Nacht ist in einem Kriegslager nur die Wache bewaffnet, die Wache aber heisst V. 19 שמרים, nicht חמשים. Die Vorkämpfer, denen jeder gefahrvolle Dienst zufiel, hatten ihre Zelte nicht in der Mitte des Lagers, sondern am Rande, um einem etwaigen feindlichen Ueberfall in der Nacht zu begegnen. Aus diesem Grunde heissen auch die Vorkämpfer, die aus den Tüchtigsten des Heeres bestanden, anderswo קצה המחנה; sieh zu Num. 11, 1.

13. ויבא ist schwerlich das Ursprüngliche, denn der darauf folgende mit והנה eingeleitete Satz setzt ein Verbum der sinnlichen Wahrnehmung voraus, dessen Komplement er ist. Man hat wohl zu lesen וַיָּבֶן = und er merkte auf. Ueber die Konstruktion mit והנה vgl. 1 K. 3, 21. Auch וַיַּרְא wäre besser als die Recepta. Denn ראה heisst bekanntlich nicht nur sehen, sondern wird auch von der Wahrnehmung durch andere Sinne gebraucht. Ueber dessen Gebrauch mit Bezug auf das Gehör vgl. z. B. Ex. 20, 18. — Jer. 2, 31, welche Stelle man als Beleg für diesen Gebrauch von ראה anzuführen pflegt, gehört, wie dort gezeigt werden wird, nicht hierher. — צלול oder צליל ist nach den alten Versionen ein Kuchen, wozu aber לחם nicht passt. Auch ist es unerklärlich, wie das Wort zu solcher Bedeutung käme. Im Arab. heisst صَلَّ verdorben, und wird so von Lebensmitteln gebraucht. Danach wäre צליל לחם שערים ein verdorbenes Gerstenbrot. Gerstenbrot ist an sich eine gemeine Sorte Brot, und ein Gerstenbrot, das noch dazu verdorben ist, konnte sehr gut im Traume eines Midjaniters das verächtliche,

von seinem Volke bedrückte israelitische Volk darstellen. האהל ist Kraft des Artikels so viel wie אהלנו — denn die beiden Krieger schliefen in demselben Zelte, sonst hätten sie miteinander in der Nacht nicht reden können — vgl. zu Gen. 40, 1. Berth. versteht unter dem fraglichen Ausdruck das Zelt des Feldherrn, was aber rein aus der Luft gegriffen ist. Am Schlusse ist ונפל האהל als Glosse zum vorherg. ויפל zu streichen. Die Glosse ist übrigens korrekt.

14. איש ישראל beziehen manche Erklärer nach dem Vorgang der LXX auf גדעון, während andere, die etwas Neues bieten wollen, den Ausdruck als Apposition zu חרב fassen. Beides ist unrichtig. Letztere Fassung ist unlogisch, da Volk und Schwert logischer Weise identisch nicht sein können; erstere ist gegen den Sprachgebrauch. Denn im Sprachgebrauch bezeichnet איש ישראל das gesamte israelitische Volk, aber nicht einen einzelnen Israeliten. Unser Vers ist falsch abgeteilt. ישראל sollte mit Athnach stehen. איש ישראל ist dann Subjekt (مبتدا) und hat den Satz נתן האלהים וגו׳ zum Prädikat.

15. מִסְפָּר kommt in der Bedeutung „Erzählung“, die die Erklärer hier dafür annehmen, sonst nirgends vor. Und das Nomen kann auch unmöglich diese Bedeutung haben, da seiner Bildung Kal von ספר zu Grunde liegt und dieses Kal wohl zählen heisst, aber nicht erzählen. Ebenso wenig kann שברו heissen „seine Deutung.“ Dieser Sinn kann unmöglich aus dem Grundbegriff von שבר gewonnen werden. Das Nomen kommt auch in dieser Bedeutung ausser hier weder im A. T. noch in der talmudischen Literatur vor. Sprich את מְסַפֵּר החלום ואת שְׁבָרוֹ und vgl. über מְסַפֵּר V. 13. Was שברו betrifft, das wie מספר Partizip ist, so heisst ܣܒܪ im Syr. und סבר in der Sprache des Talmud opinari, existimare. Hier ist das diesen etymologisch entsprechende Verbum vom Auslegen eines Traumes gebraucht. Unser Verbum ist hier gewählt, weil das sonst übliche פתר nicht anging. Denn פתר drückt die von einem professionellen Traumdeuter gegebene Deutung aus, während es sich hier um eine Auslegung handelt, die von einem Laien als seine subjektive Ansicht über die Bedeutung des Traumes gegeben wurde. וישתחו ist entweder zu streichen oder man hat dahinter ליהוה einzuschalten. Ersteres Verfahren scheint mir vorzuziehen, da das Verbum leichter durch Dittographie aus dem Folg. entstehen konnte als dessen Komplement ausfallen.

19. Es wird gestritten, ob Gideon in einer Nacht ins feindliche Lager gehen konnte, um es zu belauschen, dann zurückkehren, um seine Mannschaft zu holen, und endlich am Anfang der dritten Nachtwache wiederum ans feindliche Lager gelangen. Aber es ist dies ein Streit um des Kaisers Bart, denn die alttestamentlichen Schriftsteller kümmerten sich um solche Einzelheiten nicht. Dafür waren sie und ihre Leser zu naiv. — Der Umstand, dass die Wache eben gewechselt war, ist erwähnt, weil er erklärt, wie Gideon mit seiner Mannschaft unbemerkt ans midjanitische Lager heranrücken konnte. Die Wache war eben aus dem beleuchteten Wachzelte getreten, weshalb ihre Augen an das Dunkel draussen noch nicht gewöhnt waren, sodass sie nicht recht sehen konnte. Was נפוץ betrifft, so hat Kal von נפץ sonst nicht die hier erforderliche Bedeutung, aber der sogenannte Inf. absol. Kal kann für den Inf. irgend welcher Konjugation stehen.*)

20. Sprich וַיְשַׁבְּרוּ als Piel. Als Folge der durch Kal ausgedrückten Handlung würden die Krüge bloss geborsten, aber nicht in Stücke zerfallen sein, und unter diesen Umständen wäre das Licht der Fackeln nicht frei geworden. Schon deshalb, weil das Subjekt sowohl wie das Objekt eine Masse ist, muss hier Piel gebraucht werden; vgl. zu V. 6. Die Krüge wurden wohl kräftig gegeneinander geschlagen, sodass sie mit lautem Knall in Stücke gingen. Zu dieser Annahme führt der Umstand, dass sonst das Zerbrechen der Krüge unnötig gewesen wäre; man hätte bloss die Fackeln aus den Krügen herauszuziehen gebraucht. Der laute Knall und das urplötzliche Licht der vielen Fackeln erhöhten den Schrecken der Ueberraschung. Im zweiten Halbvers ist חרב zu streichen und V. 18 zu vergleichen, wo dieses Wort fehlt. Andere streichen im ersten Halbvers den Ausdruck השפרות לתקוע und transferieren חרב, dem sie den Artikel geben, an dessen Stelle. Aber nach V. 22 geriet das Lager der Feinde auf übernatürliche Weise in Verwirrung, sodass sie unter sich aufeinander losschlugen, ohne dass die Israeliten von ihrem Schwerte Gebrauch machten. Dagegen wurde das Hornblasen während des ganzen Vorganges fortgesetzt, weil dieses, wie bei der Einnahme Jerichos, das Wunder bewirkte. Aus diesen Gründen kann an dieser Stelle einerseits

*) Nachträglich sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass Gen. 40, 15 גֻּנֹּב eine Unform ist, und dass man das Wort גָּנֹב oder גָּנוֹב als Inf. absol. Kal zu sprechen hat.

bei den Israeliten von einem Schwerte nicht die Rede sein, andererseits muss hier gesagt werden, dass die Hörner auch nach dem Signal zum Zerbrechen der Krüge beibehalten wurden.

21. Für וירץ liest Moore וַיִּקַץ, und ihm folgen die Meisten. Aber die Recepta ist durch das vorherg. ויעמדו איש תחתיו geschützt. Während die Israeliten ruhig dastanden und keine Miene machten, ihre Feinde anzugreifen, liefen diese wie wahnsinnig unter Geheul davon und stürzten sich in die Flucht. Dass die Feinde erwachten, braucht hier um so weniger ausdrücklich gesagt zu sein, als im Vorhergehenden nicht ausdrücklich gesagt ist, dass sie bei Ankunft der Israeliten schliefen.

22. Das Subjekt zu ויתקעו ist aus dem Vorhergehenden zu entnehmen, während שלש מאות השופרות das Objekt bildet; über die Konstruktion von תקע mit Acc. des Instruments vgl. Jer. 4, 5 und Ps. 81, 4. Den LXX lag hier keine endere Lesart vor. Die leichte Abweichung ihres Textes erklärt sich dadurch, dass das griechische Verbum die hebräische Konstruktion nicht zuliess. Allerdings findet sich sonst diese Konstruktion auch im Hebräischen in der gemeinen Prosa nicht.

VIII.

1. Es ist durchaus unnötig, כי הלכת im Sinne von „vielmehr bist du gegangen“ zu fassen, wie alle Neuern tun. Der Ausdruck ist so viel wie כְּלֶכְתְּךָ; vgl. LXX und Targum. Doch ist כי in dieser Verbindung nicht identisch mit der gleichlautenden vieldeutigen Konjunktion, denn letztere ist in temporellem Sinne bei folgendem Perf. unhebräisch. כי, wie es hier gebraucht ist, ist כְּ zum selbständigen Wörtchen entwickelt; sieh zu Gen. 3, 19. Für die „Heldengeschichten aus der frühern Königszeit“, aus denen unser Stück angeblich stammt, ist dieses der nachexilischen Sprache angehörende כי freilich zu spät. Allein die Zugehörigkeit dieses Stückes kann nur Sache der Vermutung sein, der späte Gebrauch der Partikel in diesem Stücke aber ist Tatsache. Auch der Ausdruck בחזקה gehört der spätern Sprache an und kommt nur in Umarbeitungen und redaktionellen Zusätzen vor.

2. מה hat hier und V. 3 verneinenden Sinn, vgl. zu 1. K. 12, 16, und מה עתה ist so viel wie : noch nicht. Dieser Sinn entsteht aus dem Begriff „schon“, den עתה nicht selten ausdrückt; vgl. z. B. V. 6. ככם ist in der Prosa die ausschliessliche Form; das vollere כמוכם ist poetisch und findet sich überhaupt nur Hi. 12, 3.

3. Die Ausdrucksweise in רפתה רוחם מעליו ist sonst im A. T. nirgends anzutreffen. Sie muss äusserst spät und schon mehr jüdisch sein als hebräisch.

4. Dieses Stück liegt uns in einer spätern Umarbeitung vor. In ihrer jetzigen Gestalt bildet die Erzählung die Fortsetzung der Beschreibung des ersten Kriegszugs gegen die Midjaniter. Ursprünglich aber beschäftigte sich diese Erzählung mit einer andern Begebenheit. Das sieht man schon aus den zwei auf einmal auftauchenden Figuren in der Person von Sebah und Zalmuna. Ferner, im Vorhergehenden war es hauptsächlich das midjanitische Volk, gegen das die Israeliten kämpften, und die beiden Fürsten dieses Volkes, Oreb und Seëb, wurden nur beiläufig erwähnt, um die beiden von ihnen benannten Ortschaften zu erklären; vgl. 7, 25. In der nun folgenden Erzählung dagegen spielen die beiden Fürsten, Sebah und Zalmuna, die Hauptrolle, denn nach V. 2 sind es sie, die Gideon verfolgt, nicht die Midjaniter als Heer oder Kriegsschar. Sieh zu V. 19. Für ורדפים wollen manche Erklärer ורעבים lesen, doch ist nur die Recepta allein richtig. Der Ausdruck ist hier so viel wie: und in Eile die Verfolgung fortsetzend; vgl. zu 3, 28. Wegen dieser Eile wurde die Bestrafung der ungastfreundlichen Aeltesten von Sukkoth vorläufig aufgeschoben; vgl. V. 7 und 9 רעבים in Verbindung mit עיפים wäre unhebräisch; sieh zu Gen. 25, 29.

6. Für das in dieser Verbindung unhebräische הכף lies הַאַף d. i. אף = גם + He interrog. und fasse זבח וצלמנע als Subjekt. עתה ist = schon; vgl. zu V. 2. Danach ist der Sinn des Satzes: hast du denn Sebah und Zalmuna schon in deiner Gewalt? Die Bedeutung „Faust“, die man hier dem fraglichen Substantiv gewöhnlich beilegt, ist von den Erklärern ad hoc erfunden. Denn כף bezeichnet die flache Hand, aber nicht die geballte Faust. Ueber den Gebrauch von האף in der rhetorischen Frage vgl. Gen. 18, 13. Am. 2, 11 und Hi. 40, 8*). In eben solcher Verbindung findet sich Esther 7, 8 das sinnverwandte häufigere גם. Was לצבאך betrifft, so ist das gewöhnlichere Wort für Heer חיל oder מחנה, hier aber ist צבא gebraucht, weil dieses ein zahlreiches Heer bezeichnet und es sich in diesem Falle eben darum handelt, so vielen Leuten zu essen zu geben.

---

*) Vielleicht ist auch Num. 17, 28 für das unhebräische האם zu lesen האף. Letzteres liegt an jener Stelle graphisch näher als das daselbst von mir vorgeschlagene הַאֻמנם.

7. Hier haben LXX einen wesentlich andern Text, doch ist der massoretische vorzuziehen, nur muss את קוצי המדבר וגו׳ als Apposition zu את בשרכם gefasst werden. So nennt Gideon die ungastlichen Aeltesten von Sukkoth. קוצי המדבר und ברקנים scheinen danach als Schimpfnamen im Gebrauch gewesen zu sein. Was ברקנים eigentlich heisst, und welche besondere Art Dornen unter קוצי המדבר zu verstehen sei, ist nicht zu ermitteln. Sieh zu V. 16. Die Fassung, wonach את in את קוצי המדבר וגו׳ Präposition ist und „mit“ heisst, ist unmöglich, denn die Präposition את kann nicht instrumental gebraucht werden.

11. השכוני באהלים ist nicht richtig überliefert. Das unmittelbar darauf folgende מקדם לנבח weist auf eine Oertlichkeit hin, nicht auf die Bevölkerung einer solchen. Auch das vorherg. דרך passt nur auf eine Oertlichkeit. Was der Text ursprünglich statt des fraglichen Ausdrucks hatte, bin ich jedoch nicht imstande zu sagen. Das Schlusswort ist בֶּטַח zu sprechen. Dieses kommt zwar in solchen Verbindungen gewöhnlich mit שֹׁקֵט zusammen vor, doch einmal auch ohne dieses; vgl. 18, 10. Der Gebrauch von בֶּטַח dagegen beschränkt sich auf adverbielle Bestimmungen, in denen es im Acc. steht, weshalb היה בֶטַח unsagbar ist.

12. Die beiden Fürsten wurden gefangen genommen und nicht auf der Stelle getötet, weil Gideon auf der Rückkehr sie den Aeltesten von Sukkoth zeigen wollte; vgl. V. 15. Am Schlusse ist mit andern הֶחֱרִים für החריד zu lesen.

13. Auch hier ist der Text stark beschädigt. Nicht nur ist der Ausdruck מלמעלה החרס unerklärlich, sondern auch der Zusatz בן יואש unbegreiflich. Denn in der Gideonerzählung wird der Held an dreissigmal genannt, aber, wenn man von dem Schluss V. 32 und von V. 29, wo er ירבעל heisst, absieht, nur zweimal mit diesem Zusatze, einmal 6, 29, wo es um seine Identifizierung sich handelt, und das andere Mal 7, 14 im Munde des midjanitischen Traumdeuters. Unser Vers lautet wie der Schluss der Erzählung. Vielleicht, dass er anfangs eine Variante zu V. 29 war und später irgendwie hierher geriet.

14. Hier ist der Vers falsch abgeteilt, denn das erste סכות sollte mit Athnach stehen, sodass וישאלהו mit dem Folgenden verbunden wird. וישאלהו ויכתב ist dann so viel wie: und auf sein Verlangen schrieb er auf. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gen. 12, 20 ויצו וישלחו. Ex. 36, 6 ויצו ויעבירו. Neh. 13, 9 וָאֹמְרָה ויטהרו.

15. Auch hier ist האף für הכף zu lesen; sieh oben die Bemerkung zu V. 6.

16. Streiche die Worte ואת קוצי המדבר ואת הברקנים, die aus V. 7 hier eingedrungen sind. Das Eindringen dieser Worte hat in unserem Verse eine weitere Korruption zur Folge gehabt, denn für das widersinnige וידע בהם ist zum Teil nach den alten Versionen zu lesen וַיָּדָשׁ אֹתָם ואת. Das Womit ist danach nicht genannt.

18. איפה heisst hier nicht wo? sondern wie beschaffen? Aehnlich und nur um eine Schattierung verschieden ist die Partikel Jes. 49, 21 gebraucht. Sieh zu dieser Stelle. בתבור ist hier unmöglich das ursprüngliche Wort. Der Berg Tabor kann an dieser Stelle nicht gemeint sein. Eine Stadt dieses Namens gab es allerdings, aber die lag im Stamme Sebulon, und die Brüder Gideons, von denen nach V. 19 hier die Rede ist, müsssn nicht nur im Stamme Manasse, ihrem Stamme, sondern mit Gideon in Ophra wohnen. Aus demselben Grunde passt auch das von Budde vorgeschlagene בתבץ nicht. בשבור wiederum, wie Moore lesen will, ist zu allgemein. Ich vermute, dass der Text ursprünglich לְתֹאַר las, mit ל, das die nähere Beziehung bezeichnet. Danach wäre der Sinn der Frage: wie waren die Männer, die ihr erschlagen habt, von Gestalt? Das heisst, wie sahen sie aus? Im zweiten Halbvers ist אחד nach mehrern der alten Versionen zu streichen. Doch ist die Sache damit allein nicht abgetan; man muss auch אֲדֹנִי statt בני lesen. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst אד wegen der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden אר irrtümlich wegfiel, worauf ני nach falscher Vermutung zu בני ergänzt wurde. Der Sinn ist dann: sie sahen aus wie du, ganz wie unser königlicher Herr. Die in Todesangst vor Gideon stehenden Gefangenen hoffen, ihn durch diese schmeichelhafte Anrede milder zu stimmen, worauf ihr Schicksal sich günstiger gestalten würde. Wäre hier von Prinzen die Rede, so müsste es בני מלך, ohne den Artikel heissen. Ueber das Suff. Sing. in אדני, obgleich die Redenden eine Mehrheit sind, sieh zu Gen. 23, 6.

19. אחי בני אמי ist = meine Halbbrüder mütterlicherseits. Wären Vollbrüder gemeint, so würde es bloss אחי heissen. Was die Sache betrifft, so erfahren wir hier indirekt den Grund, warum Sebah und Zalmuna von Gideon verfolgt wurden. Es scheint, dass diese beiden Häuptlinge in Ophra, der Vaterstadt Gideons in dessen Abwesenheit auf irgendeinem Raubzug eingefallen waren und den Ort ausgeplündert hatten, wobei etliche der Stadtbewohner, die sich

widersetzt, erschlagen wurden. Gleich darauf erfuhr Gideon auf dem Wege von dem Ueberfall und machte sich auf die Verfolgung der Feinde, die er einholte und gefangen nahm. Bei einer Unterredung mit ihnen findet Gideon aus, dass seine Brüder beim Ueberfall ums Leben kamen. Dass Gideon die beiden Häuptlinge nicht getötet haben würde, wenn sie seine Brüder nicht erschlagen hätten, mag wahr sein oder auch nicht. Denn Gideon mag raffinierter Weise dieses gesagt haben, bloss um den Gefangenen durch das Gefühl, dass sie selber an ihrem Tode schuldig sind, die letzten Augenblicke ihres Lebens zu verbittern. Sieh zu 1 K. 14, 12 und 2. K. 25, 7.

20. Der Grund, warum der angeredete Sohn Gideons als sein Erstgeborener beschrieben ist, und warum wir über diesen Befehl, der zu nichts führt, überhaupt etwas erfahren, wird aus der Bemerkung zu V. 31 erhellen.

21. Wer hier mit גבורתו sich zufrieden gibt, zeigt keinen sehr wählerischen Geschmack. Denn „wie der Mann, so seine Kraft“ gibt in diesem Zusammenhang keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn, weil nicht viel Kraft dazu gehört, einen entwaffneten und höchst wahrscheinlich auch gefesselten Gefangenen niederzumachen. Ferner, wenn es sich bloss um einen kräftigern Mann gehandelt hätte, leuchtet nicht ein, warum die Gefangenen von Gideon selbst getötet sein wollten, da irgend ein Krieger, der älter und kräftiger war als Gideons Erstgeborener genügt haben würde. Endlich heisst גבורה, namentlich in der gemeinen Prosa, nicht Kraft, sondern Macht oder Tapferkeit. Buddes Emendation כי איש גבור אתה greift zu tief in den Text ein und ist noch dazu nicht besser als die Recepta, denn es lassen sich dagegen dieselben Einwände erheben. Für גבורתו ist הֲרֵגָתוֹ zu lesen. Alles andere bleibt dabei ungeändert. Dann ist der Sinn der: wie der Mann, so seine Tötung; das heisst, ein gefangener Häuptling sollte nur von dem siegreichen Häuptling selbst getötet werden. Bei diesem Vergleich kann כן sehr gut entbehrt werden; vgl. Ez. 16, 44 כאמה בתה. Dass man viel darum gab, von wem man getötet wurde, zeigt 9, 54. Aus dem zweiten Halbvers scheint hervorzugehen, dass der siegreiche Feldherr auf die Beute, die dem feindlichen Feldherrn abgenommen wurde, ein persönliches Recht hatte.

24. Diese Bitte Gideons will in Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden gefasst sein. Der Sinn der Antwort Gideons ist virtuell der: die Krone mag ich nicht; dagegen will ich mir

von euch etwas anderes erbitten. Für שללו ist hier und im folg. Verse מִשללו zu lesen. Mem ist beidemal wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen.

26. Hier passt der zweite Halbvers zum ersten keineswegs; besonders stört ובגדי הארגמן, da man lauter Bezeichnungen für goldene Schmucksachen und keine für Kleider erwartet. Auch ist von נטיפות und ענקות im Vorherg. gar nicht die Rede gewesen, und die שהרנים trugen nach V. 24 die Kamele der Häuptlinge am Halse, nicht die Häuptlinge selber. Es ist daher das Ganze von והנטיפות an bis הענקות incl. zu streichen. Die fraglichen Worte geben sich schon durch die zu ש verkürzte nota relat. in שעל als späteren Einschub zu erkennen. Bei obiger Emendation des Textes gibt unser Vers das Gewicht des goldenen Schmuckes an, den die israelitischen Krieger ihrem Feldherrn von ihrem Anteil an der Beute schenkten, abgesehen von den goldenen Sachen an den Kamelen der Häuptlinge, die ihm nach bestehendem Brauche zufielen; sieh die Schlussbemerkung zu V. 21. Das Gewicht der Ohrringe ist hier besonders angegeben, damit sich der Leser daraus ein Begriff von der Stärke der vernichteten feindlichen Kriegsschar bilden kann.

27. Der Ausdruck בעירו statt בביתו zeigt, dass Gideon diesen Ephod nicht für seinem eigenen Privatgebrauch behielt, sondern ihn den Bürgern der Stadt widmete. כל ישראל שם heisst alle Israeliten der Umgegend.

29. וילך ist adverbial mit וישב zu verbinden und der Sinn des Ganzen danach der: sodann blieb Jerubbaal, der Sohn Joas', fortwährend daheim, das heisst, er liess sich nicht mehr in einen Krieg ein. Ueber וילך sieh zu Deut. 31, 1 und über וישב בביתו zu Jes. 37, 37 und besonders zu 2 K. 14, 10.

30. Nach dem Zusammenhang scheint יצאי ירך פ׳ hier speziell Bezeichnung für Kinder von einer legitimen Frau zu sein, im Unterschied von Kindern, die man von einem Kebsweib hat.

31. וישם wird hier in moderner Zeit allgemein so wiedergegeben, wie wenn ויקרא stünde. Dies ist jedoch falsch und bekundet unzulängliche Kenntnis des Hebräischen. Denn es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen den Redensarten קרא את שם פ׳ und שום את שם פ׳. Der Unterschied ergibt sich aufs klarste aus 2 K. 17, 34 und Neh. 9, 7, den einzigen zwei Stellen, wo letztere Redensart sich wieder findet. Nach den genannten zwei Stellen ist שום שם פ׳ insofern von קרא שם פ׳ verschieden, als es nicht wie dieses

die Benennung eines neugeborenen Kindes ausdrückt, sondern die Beilegung eines vorbedeutenden Ehrennamens, den eine Person in einer spätern Epoche ihres Lebens erhält, wie dies bei dem Namen Abraham statt Abram und Israel statt Jacob der Fall war; sieh Gen. 17, 5 und 32, 29.

Wenn man nun die fragliche Redensart also richtig fasst und ein wenig zwischen den Zeilen zu lesen versteht — eine Fähigkeit, die hebräische Schriftsteller bei ihren Lesern vielfach voraussetzen — wird man in dem letzten Teile der Gideongeschichte bedeutende Darstellungskunst finden. Im Folgenden will ich nur auf die Hauptzüge aufmerksam machen und das Uebrige der Phantasie des Lesers überlassen.

Die Israeliten boten nach unserer Erzählung dem Gideon nach seinem glänzenden Siege über die Midjaniter die Krone erblich an, die er nicht annahm; vgl. V. 22 und 23. Die Abweisung der angebotenen Krone war jedoch nur auf den ersten generösen Impuls geschehen. In der Folge besann sich Gideon, der inzwischen an die Herrschaft sich gewöhnt hatte — denn ein Suffet war unter den Israeliten im Grunde nichts weniger als ein König ohne den Titel eines solchen — eines andern, und ein erbliches Königtum schien ihm gar nicht übel. Für sich selbst konnte er nach der öffentlichen Weigerung das Königtum nicht mehr wünschen, aber für seinen erstgeborenen Sohn würde er diesbezügliche Hoffnungen haben hegen können, wenn dieser dafür sich geeignet hätte. Doch sein legitimer Erstgeborener war zu jung und dazu gar nicht kriegerisch*); vgl. V. 20. Unter diesen Umständen fiel Gideons Wahl auf seinen Sohn von der Konkubine. Dieser — wie er ursprünglich und eigentlich hiess, ist uns nicht gesagt — war nicht nur älter, sondern, wie seine spätere Karriere zeigt, auch sehr kriegerisch, ein feuriger Geist und ehrgeizig über das Grab hinaus — vgl. 9, 54 — ganz das Ideal eines Königs für die Antike. Nachdem Gideon diese Wahl getroffen hatte, tat er sie dem fürs Königtum auserwählten Sohne kund, indem er ihm den Ehrennamen

*) Dass auch die andern legitimen Söhne Gideons durchaus untapfer waren, sieht man daraus, dass sie später nach dem Tode des Vaters, als sie alle nicht mehr zu jung waren, als der jüngste von ihnen schon wie ein Mann redete, vgl. 9, 5—20, alle siebzig von einer Handvoll Leuten sich abschlachten liessen. Ich sage von einer Handvoll Leuten, denn für die Bagatelle von siebzig Sekel, die er von den Bürgern von Sichem erhielt, konnte Abimelech selbst nach damaligen Verhältnissen kaum ebensoviel Leute dingen; vgl. 9, 4.

Abimelech beilegte, der nach Ausdrücken wie אבי ישב אהל, Gen. 4, 20, und אבי כל תפש כנור, Gen. 4, 21, hebräisch so viel ist wie: erster König seines Volkes.

32. Für בעפרה hat man בעֲפַרַת zu lesen. Manche Erklärer behalten בעפרה und streichen אבי העזרי, was aber kaum richtig ist. Denn bei Angaben der Begräbnisstätte genügt nicht der Namen der Stadt allein, sondern es wird in der Regel auch die Gegend, in der diese liegt, angegeben; vgl. 2, 9. 12, 12. 15.

35. ירבעל גדעון ist = Jerubbaal, vormals Gideon genannt. Näheres über solche Verbindungen sieh zu Gen. 16, 12.

IX.

2. שבעים איש ist insofern gerechtfertigt, als der eine Sohn Gideons, der zur Herrschaft gelangen würde, wenn seine Brüder alle am Leben bleiben sollten, nicht nur diese versorgen und um sich schadlos zu halten die Ausgaben von seinen Untertanen erpressen müsste, sondern auch allen seinen nächsten Angehörigen grosse Macht einräumen würde. Danach gibt Abimelech in dieser Rede seine Absicht kund, alle seine Brüder aus dem Wege zu schaffen. Dass die Bürger von Sichem seine Worte so fassten, zeigt das Geld, das sie ihm darauf gaben, und das sonst unnötig gewesen wäre. Der zweite Halbvers ist nicht Fortsetzung der den Verwandten Abimelechs in den Mund gelegten Rede, die sie zu der gesamten Bürgerschaft Sichems sprechen sollten, sondern Subjekt zu וזכרתם sind die Verwandten Abimelechs.

Die direkte Rede in dem von diesem Verbum abhängigen Satze wäre auch bei der anderen Fassung richtig — vgl. zu Gen. 50, 5 — aber der Ausdruck עצמכם ובשרכם passt nur mit Bezug auf die nächsten Verwandten und Angehörigen Abimelechs. Mit Bezug auf die andern Bürger Sichems, die bloss seine Landsleute waren hätte Abimelech höchstens sagen können אחיכם אני; vgl. V. 3b.

4. ריקים bezeichnet eigentlich Leute, die nichts besitzen, vgl. zu Ruth 1, 21, daher Proletarier. Im Altertum aber, wo wegen Mangels an Industrie es sehr schwer war Arbeit zu bekommen, musste der Proletarier eine gefährliche Person sein, die für geringe Belohnung zu irgend einer Gewalttat sich hergab.

5. על אבן אחת besagt das gerade Gegenteil von dem, was Hitzig, Gesch. S. 115, und Moore darunter verstehen. Der Ausdruck hängt zusammen mit einer eigentümlichen Vorstellung der Hebräer über den Mord. Das vergossene Blut dachte man sich,

schreit zum Himmel; vgl. Gen. 4, 10. Wenn aber solches Blut zugedeckt, buchstäblich, z. B. mit Erde zugedeckt wird, schreit es nicht; sieh zu Gen. 37, 26. Lev. 17, 13 und Hi. 16, 18. Ganz besonders aber schreit das Blut zum Himmel, wenn es nicht auf die Erde, von der es leicht absorbiert würde, sondern auf einen Felsen oder Stein vergossen wurde; vgl. Ez. 24, 7. 8. Aus diesem Grunde ist Blut auf einen Felsen oder Stein vergiessen hebräisch so viel wie: einen Mord begehen, unbekümmert darum, dass das vergossene Blut zum Himmel schreit, mit anderen Worten, ohne sich im geringsten ein Gewissen daraus zu machen.

אחת beruht wahrscheinlich auf Missverständnis der Redensart und ist darum zu streichen. Wenn jedoch das Wort ursprünglich ist, so ist es entweder unbetont und על אבן אחת = englisch upon a stone, oder aber das Zahlwort ist betont und dient dazu, den durch על אבן bezeichneten Begriff insofern zu steigern, als das Blut von siebzig Menschen, auf einen einzigen Stein vergossen, eine grosse Lache bildet, die nicht so bald versickert oder austrocknet und darum lange gewaltig um Rache zum Himmel schreit.

Dass Jotham dem allgemeinen unter den Söhnen Gideons angerichteten Blutbad nur zu dem Zwecke entkommt, uns seine schöne Fabel, eines der ältesten Denkmäler der israelitischen Literatur, vorzutragen, braucht wohl kaum erst gesagt zu werden. Jotham ist der jüngste der Söhne Gideons, und ihn lässt die Sage entkommen, weil sie dem Gerechtigkeitsgefühl des Menschen Rechnung trägt. Auch bei dem allgemeinen Blutbad, das Athalia unter ihren Enkeln anrichtet, ist es allem Anscheine nach der jüngste, der dem traurigen Schicksal seiner Brüder entkommt; vgl. 2 K. 11, 1. 2 und 12, 1.

6. בית מלוא verstehen die meisten Erklärer im Sinne von „Insassen von Millo", in der Vermutung, dass מלוא Name einer Burg oder eines Kastells in Sichem ist. Aber בית kann nicht heissen „Insassen." Am sichersten fasst man בית מלוא im Sinne von „Familie Millos." מלוא wäre danach der Name des Grossvaters Abimelechs mütterlicherseits, an dessen Familie oder Clan Abimelech um Fürsprache bei den Bürgern von Sichem sich gewendet hatte; vgl. V. 1.

7. Es ist seltsam, dass ein Forscher wie Kuenen es nötig gefunden hat, die Möglichkeit, dass die Stimme des auf dem Gipfel des Berges Gerisim stehenden Jotham in Sichem gehört wurde, zu bestreiten. Aber der Geist der Sage hört Alles, in noch so

grosser Entfernung. Es ist dies übrigens nicht der einzige Fall dieser Art im Alten Testament; sieh 1 Sam. 26, 13 und 2 Sam. 2, 25. 26. In allen drei Fällen ist es ein Feind, der von einer Anhöhe aus angeredet wird. Die einzige Erklärung dafür ist, dass man glaubte, die Stimme eines auf einer abschüssigen Anhöhe stehenden Menschen ebenso naturgemäss nach unten gelangen müsse, wie irgend ein Körper, den man oben fallen lässt, wenn die Entfernung noch so gross ist. Vom Gegenteil hat sich in der ältern Zeit kein Hebräer überzeugt; denn die alten Hebräer gaben sich mit dergleichen Experimenten nicht ab. Darum, wenn jemand einen anreden wollte, an den er nahe heranzukommen fürchtete, stieg er, wo es anging, auf die nächste Anhöhe, während der Angeredete unten stand.*) Später, als man von der Unrichtigkeit dieses Glaubens überzeugt war, hatte er schon seinen Einfluss auf die Phraseologie geübt und in der Sprache eine Redensart geschaffen, die, absurd wie sie dann erscheinen musste, daraus nicht mehr zu entfernen war. Und so kommt es, dass „vom Gipfel eines Berges jemand anreden" hebräisch so viel ist wie: zu ihm in sicherer Entfernung sprechen, doch so, dass man von ihm eben noch gehört werden kann. Unser Verfasser wählte für diesen Zweck den Berg Gerisim, weil dieser den angeredeten Bürgern von Sichem der nächste Berg war.

Nach der obigen Auseinandersetzung will hier mit וישא קולו nicht gesagt sein, dass Jotham bei dieser Gelegenheit lauter sprach als sonst, sondern der Ausdruck heisst, wie gewöhnlich, er machte von seiner Stimme Gebrauch, liess sich hören; sieh zu Gen. 39, 15.

8. הלך hat hier keine selbständige Bedeutung, dass heisst, es drückt nicht eine Bewegung aus. Ein Verbum der Bewegung ist hier schon deshalb ausgeschlossen, weil all die im Folgenden angeredeten Pflanzen unter den Bäumen sich befinden, es daher keiner Bewegung bedarf, um sie anzureden. Ausserdem müsste, wenn הלך hier selbständige Bedeutung hätte, darauf auch gesagt sein, dass die Bäume zu den verschiedenen angeredeten Pflanzen kamen, mit andern Worten, es müsste bei jeder von diesen heissen ויבאו

*) Hierher gehört eigentlich auch die Gesetzgebung auf dem Sinai. Denn nahe an JHVH durften die Israeliten nicht herankommen, und doch sollten sie die Offenbarung aus seinem eigenen Munde vernehmen. Darum sprach JHVH die zehn Worte von dem Gipfel eines Berges aus, an dessen Fusse die Israeliten aufgepflanzt waren.

ויאמרו . . . . אל. הלך ist hier adverbialisch mit dem davon abhängigen Inf. gebraucht, dem es ungefähr dieselbe Färbung gibt wie englisch „to go“ in „to be going to do“. Der Sinn ist: die Bäume waren daran, sich einen König zu wählen. Aehnlich und nur um eine Schattierung verschieden ist der Gebrauch von הלך Gen. 25, 32. Sieh dort unsere Bemerkung.

9. Für הֶחֳדַלְתִּי bieten drei Ausgaben hier und im Folgenden durchweg הֶחֱדַלְתִּי als Hiph., was aber schwerlich richtig ist, da Hiph. von חדל sich sonst nirgends findet. Die Massora hält das Wort für Kal mit vorgeschlagenem He interrog. Durch die anomale Vokalisierug des ersten Radikals will die Massora den Konsonanntenbestand des Wortes in Zweifel ziehen. Vielleicht vermutete sie החסרתי. Was hier auffiel ist der transitive Gebrauch von חדל, der allerdings ausser hier sich nicht nachweisen lässt; sieh zu Hi. 3, 17. Dieses einfache Perf. am Anfang der Rede kann höchstens im Sinne des Präsens verstanden werden. Dagegen kann והלכתי als Perf. consec. gefasst werden und als solches, an ein Perf. mit Präsensbedeutung sich anschliessend, die Modalität haben, die wir durch „sollen“ ausdrücken. חדל aber heisst hier nicht lassen oder aufgeben, denn dies kann der Baum einerseits mit Bezug auf seinen Ertrag kaum tun, andererseits braucht er es auch nicht zu tun, wenn er die ihm angebotene Krone annehmen wollte, da der König neben den Geschäften der Regierung auch ein Privatgeschäft besorgen kann. Unser Verbum heisst hier ermangeln, nicht haben. Was nun לנוע על העצים betrifft, so pflegt man den Ausdruck wiederzugeben „um über die Bäume zu herrschen“, und zwar weil נוע eigentlich „schweben“ bedeute und über etwas schweben so viel sei, wie über es herrschen. Nicht übel! Dazu heisst נוע niemals „schweben“, — auch Hi. 28, 4 nicht, wie dort gezeigt werden soll — sondern nur sich bewegen, in Bewegung sein. Nowack wird hier fertig, indem er sagt: „נוע bezeichnet an sich nichts als das Schwanken der Bäume des Waldes im Winde, vgl. Jes. 7, 2, der Begriff der Herrschaft liegt demnach nur in על“. Damit mag sich derjenige zufrieden geben, dessen Studium des A. T. auf die Quellenscheidung sich beschränkt; wer aber auch den hebräischen Text seinem Wortsinn nach verstehen will, der muss wahrlich eine solche Erklärung, die nicht nur sprachlich absurd ist, sondern auch aller Vernunft spottet, als eine lächerliche Auskunft verwerfen. Tatsächlich heisst נוע, ebenso wie das sinnverwandte נוד, nicht nur sich bewegen, sondern auch sich fortbewegen, herumgehen; vgl. Am. 4, 8 und

8, 12. Aus dem Begriff der Fortbewegung oder des Herumgehens entsteht für den Hebräer der Begriff „betteln", weil der Bettler herumziehen muss, um sich die nötige Nahrung zu verschaffen; sieh K. zu Ps. 12, 9. 59, 7. 12. 16. Danach ist der Sinn der: ermangle ich etwa usw., dass ich bei den Bäumen betteln gehen sollte? Mit Ausnahme des Dornenbusches, geben alle Pflanzen, denen das Königtum angeboten wird, mutatis mutandis, dieselbe Antwort. Danach ist der Sinn der Fabel der: nur wer nichts besitzt, mag König werden und von der Gemeinde leben, nicht aber wer Besitztum hat. Denn in den ältesten Zeiten lebte der König von den Gaben der Gemeinde. Wenigstens war dies so unter den Israeliten; vgl. 1 Sam. 10, 4. 27. 16, 20. Abimelech hatte als Sohn Gideons von einem Kebsweib vom Vater nichts geerbt und war daher ganz mittellos. Er besass nicht einmal die für sein Unternehmen nötige geringe Summe von siebzig Sekel und musste sich dieselbe von den Bürgern von Sichem geben lassen; vgl. V. 4.

Die Fabel ist nicht eigens für die hier angegebene Gelegenheit gedichtet, sondern vom Verfasser in der ältern Literatur vorgefunden und daraus für seinen Zweck entlehnt worden; sonst würde sie für den vorliegenden Fall vollkommener passen. Gideon im Augenblick, wo er die ihm angebotene Krone zurückwies, würde der Vortrag dieser Fabel bei Weglassung des Dornenbusches Ehre gemacht haben. Aber aus dem Munde Jothams kommend, erinnert unsere Fabel zu sehr an den Fuchs und die Trauben.

16. Mit Recht streichen die meisten der bedeutenden Kritiker V. 16b—19a. Sieh aber zu V. 19.

18. Im zweiten Halbvers ist על zu streichen und בעלי שכם als Vokativ zu fassen; vgl. V. 7. Auch V. 6 und 16 hat das Verbum kein derartiges Komplement. In dieser Fassung stimmt unser Vers zu V. 22, wonach Abimelechs Herrschaft sich nicht auf Sichem beschränkte, sondern über ganz Israel erstreckte.

19. Sieh zu V. 16. Aber auch der zweite Halbvers muss mitgehen, weil seinem zweiten Satze in der Fabel nichts entspricht, und weil die Strafe Abimelechs in der Rede an die Bürger von Sichem nicht in Betracht kommen kann.

20. Sieh die vorherg. Bemerkung. Wenn man 19b mitstreicht, ist der Nachsatz zu 16a als selbstverständlich ausgelassen. So etwas darf in einem zwiefachen Bedingungssatz geschehen; vgl.

Ex. 32, 32 und sieh zu Gen. 4, 7. Der zweite Halbvers muss auch hier gestrichen werden, aus denselben Gründen wie V. 19b.

21. נוס heisst dasselbe wie ἀποφεύγειν, während ברח im Griechischen ἀποδιδράσκειν entspricht. Demnach ist וינס יותם ויברח so viel wie: darauf machte sich Jotham schnell davon, und als er einen solchen Vorsprung gewonnen hatte, dass er von den Sichemitern nicht mehr eingeholt werden konnte, nahm er sich in Acht, dass keiner die Richtung merke, die er jetzt einschlug.

24. Für לשום wollen manche Erklärer לשוב lesen, doch ist dieses durchaus nicht nötig. שים על heisst ebenso wie נתן על und שית על, einem etwas zur Last legen und ihn dafür zur Verantwortung ziehen; vgl. zu Ex. 5, 14.

25. Für לו ist להם zu lesen und das Suff. auf בעלי שכם zu beziehen; vgl. Jos. 8, 2. Die Antizipierung des Nomens durch das Suff. ist hier erträglich, weil בעלי שכם kurz vorher vorkommt. Für מארבים ist אֹרְבִים zu lesen und 20, 29 zu vergleichen. Mem ist hier aus dem Vorhergehenden verdoppelt. Piel von ארב war nicht im Gebrauch; sieh zu 2 Chr. 20, 22.

26. Für ויעברו ist entschieden וַיֵּשְׁבוּ zu lesen. עבר mit ב der Ortschaft kann nur heissen durchreisen oder durchmarschieren, um nach einer andern Gegend zu gelangen, nicht aber übersiedeln, welche Bedeutung man dem Ausdruck hier gibt. Im zweiten Halbvers heisst ויבטחו בו nicht „und sie gewannen Vertrauen zu ihm“, wie Kittel in der Uebersetzung von Kautzsch den Ausdruck wiedergibt, sondern sie verliessen sich auf ihn, rechneten auf seine Hilfe für den Fall es zum Kampf gegen Abimelech kommen sollte. Denn Gaal war nicht allein gekommen, sondern mit seinen Brüdern, das heisst, mit seinen Anhängern.

27. ויקללו heisst nicht sie fluchten, sondern sie sprachen mit Verachtung von; vgl. zu Ex. 21, 17.

28. Die beiden Fragen מי אבימלך und מי שכם sind nicht jede für sich zu fassen, sondern zu einander in Beziehung zu bringen, denn der Sinn ist: welchen Anspruch hat Abimelech auf Sichem? Der Ausdruck וזבל פקידו ist durch Dittographie aus dem Vorherg. und dem Folg. zugleich entstanden und darum zu streichen. Sebul kann hier nicht in Betracht kommen. Für עבדו את ist zu lesen וַעֲבָדוּ אֹתוֹ. Der zweite Halbvers ist = so hätten ihm die Sichemiter zur Zeit Hemors dienen sollen, das heisst, er hat sich um das jetzige Sichem ebensowenig ein Verdienst erworben, um dessentwillen wir ihm dienen sollten, wie er, jetzt lebend, für das Sichem

vor mehrern Jahrhunderten etwas getan haben kann, um dessen Herrscher zu werden. Nach der sonstigen jüngsten Fassung ist אנשי חמור so viel wie: alter Adel Sichems, was der Ausdruck aber nicht heissen kann. Denn אנשי פ׳ kann nur mit Bezug auf einen Herrscher oder Befehlshaber gesagt werden, der mit den durch das nomen regens bezeichneten Personen koexistierend ist.

29. Ueber בידי mit Bezug auf eine Kriegsschar, die der Besitzer der Hand befehligt, vgl. Num. 31, 49. ואסירה וגו׳ ist = da wollte ich den Abimelech seiner Herrschaft entsetzen; vgl. 1. K. 15, 13. Vertreiben kann Hiph. von סור nicht heissen. Für ויאמר לאבימלך ist לאמר אבימלך zu lesen und das Nomen als Vokativ zu fassen. Diese Emendation ist nötig, weil der zweite Halbvers, wie gleich erhellen wird, nur eine Epexegese zu dem unmittelbar Vorhergehenden bildet. רַבָּה mit accentuierter letzter Silbe ist keine hebräische Form. Das Wort will Imperat. Piel sein, zugleich aber drückt die Massora durch dessen anomale Vokalisierung ihren Zweifel darüber aus. Und dieser Zweifel ist in der Tat sehr begründet, da man hier statt Piel Hiph. von רָבָה erwarten sollte. Denn ersteres heisst nur grossziehen oder (vom Preise) hoch stellen, aber nicht zahlreich machen. Ferner passt zur üblichen Fassung weder צבאך noch צאה. Statt des erstern müsste es לְךָ צָבָא heissen, und was letzteres betrifft, so wird wohl V. 38. 39 יצא mit Bezug auf Gaal gebraucht, der bis dahin innerhalb der Mauern des in Rede stehenden Sichem sich befand, aber Abimelechs Heranziehen wird durch dieses Verbum in unserer ganzen Erzählung nirgends ausgedrückt. Man spreche רַבָּה als Fem. von רב und beziehe das Adjektiv auf צבאך, denn צבא heisst hier nicht Heer, sondern Frist, bestimmte Zeit, und in diesem Sinne — aber nur in diesem Sinne allein — ist dieses Substantiv fem.; vgl. Jes. 40, 2 und Dan. 8, 12. Nach der Angabe der Wörterbücher kann צבא so nur sensu malo gebraucht werden, vom Elend des Lebens, was aber nicht wahr ist. Der Ausdruck ist vox media. Waw in וצאה endlich ist = arab. ف. Danach heisst der zweite Halbvers: zu ihm sagend, Abimelech, deine Zeit hat lange gedauert, d. i., du hast lange genug gewirtschaftet, nun aber quittiere. Mit „quittieren" ist gemeint das Zurückziehen der Regierungsbeamten aus Sichem. Von einem Heere Abimelechs ist also an dieser Stelle gar nicht die Rede. Dass Gaal an seine Prahlerei die Bedingung eines ihm zu Gebote stehenden Heeres knüpft, verschlägt nicht viel. Denn nur wenn er für einen möglichen Kampf gegen Abimelech die nötige Mannschaft hätte, könnte Gaal es wagen, ihm

die Herrschaft zu künden. Auch spricht V. 38b keineswegs gegen unsere Fassung. Denn nur wenn Gaal von der Kriegsmacht Abimelechs verächtlich dachte, durfte er sich erdreisten, ihm die Herrschaft aufzusagen.

31. In בתרמה, dessen Aussprache zweifelhaft ist, ist ב stammhaft. Ob die Endung â den casus obliq. oder, wie die Accentuierung des Nomens andeutet, dessen Geschlecht bezeichnet, lässt sich nicht sagen. In dieser Ortschaft befand sich Abimelech zur Zeit, und dorthin sandte Gaal die Boten. Im zweiten Halbvers ist für das unmögliche צרים zu lesen מְצִרִים, als Part. Hiph. von צרר. Mem ist durch Haplographie weggefallen. מצרים עליך את העיר ist = sie machen die Stadt zu enge für dich, dass heisst, sie verdrängen deine Herrschaft aus der Stadt. Allerdings kommt dieses Hiph. sonst in transitivem Sinne nicht vor, doch kann dies bloss Zufall sein, während Kal so gebraucht völlig undenkbar ist.

34. ארבעה ראשים, während sonst ein Heer in שלשה ראשים geteilt wird; vgl. V. 43. 7, 16. 1 Sam. 11, 11. 13, 17. Hi. 1, 17. Auch hier hatte die Urquelle שלשה statt ארבעה. Ueber den Grund dieser redaktionellen Aenderung sieh zu V. 42.

37. Wenn הארץ richtig überliefert und nicht vielmehr הֶהרים dafür zu lesen ist, so heisst der Ausdruck hier „die Gegend“, nicht „das Land“.

41. Lies וַיֵּשֶׁב אבימלך בתרמה und vgl. über den Ortsnamen zu V. 31. Nach der Bekämpfung Gaals kehrte Abimelech nach seiner Residenz oder seinem zeitweiligen Aufenthaltsort zurück.

42. Mit dem folg. Verse setzt eine andere Quelle ein, die von Gaal nichts weiss und eine ganz verschindene Version von der Bekämpfung der aufrührerischen Sichemiter gibt. Um beide Versionen von einander unabhängig erscheinen zu lassen, setzte der Redaktor oben V. 34 ארבעה an Stelle von שלשה; vgl. V. 43. Unser Vers will die Ueberleitung zu der folgenden Darstellung sein, nimmt sich aber als solche sehr schlecht aus.

44. Für והראשים fordert der Zusammenhang והראש. Der Plural will dem ארבעה ראשים in V. 34 gerecht werden, was aber nach dem unmittelbar Vorhergehenden vergebliche Mühe ist.

49. Für שוכה ist שׂוֹכָה zu lesen und V. 48 zu vergleichen. Andere wollen שוכתו lesen, was aber nicht recht passt. Das Suff. possess. wäre in der gemeinen Prosa insofern unpassend, als der Zweig, bevor ihn ein Mann abschnitt, noch nicht sein war.

53. וַתָּרִץ will Hiph. sein. Nach sonstiger Analogie müsste das Wort וַתָּרֶץ oder וַתָּרֹץ lauten, aber die Massora will, wie öfter, durch die anomale Vokalisierung die Form in Zweifel ziehen. Höchst wahrscheinlich ist וַתְּרַצֵּץ zu lesen.

54. Nach den Wörterbüchern ist מותת gleichbedeutend mit המית. Es gehört jedoch nicht viel Scharfsinn dazu, die Falschheit dieser Angabe aus unserer Stelle zu ersehen. Denn, wenn der Waffenträger es war, der den Abimelech erschlug, das heisst, wenn letzterer von der ersten Verwundung mit dem Leben davongekommen wäre, wie würde man von dem im Zustande dieser Verwundung belassenen Helden haben sagen können, dass ihn ein Weib getötet? Tatsächlich unterscheidet sich bei מות Pil. wesentlich von Hiph. Bei ersterem denkt man an den sofortigen Tod als Resultat der Handlung, bei letzterem dagegen nur an das Verursachen des Todes, der aber auch erst nach längerer Zeit erfolgen kann. Daher kann, wie 1. Sam. 17, 50 und 51, mit Bezug auf dasselbe Objekt zuerst המית und dann מותת gebraucht werden; vgl. auch zu 1 Sam. 14, 13. Ein ähnlicher Unterschied ist zu Ex. 1, 15 zwischen Piel und Hiph. von ילד nachgewiesen worden. Danach hatte das Weib den Abimelech tötlich verwundet, und um nicht durch Weibes Hand zu sterben, forderte er seinen Waffenträger auf, ihm mit dem Schwerte den Garaus zu machen. Ueber die Sache sieh zu 8, 21.

X.

1. אחרי אבימלך ist reine Zeitangabe für das Auftreten Tolas und will nicht sagen, dass dieser eben so wie Abimelech für die Rettung der Israeliten tätig war. Denn Abimelech hatte gegen die Feinde der Israeliten gar nicht gekämpft. Aehnlich wie der beschränkte Gebrauch von אחרי hier ist der zu Jos. 9, 4 erörterte Gebrauch von גם. דודו ist nicht Appellativ mit auf Abimelech bezüglichem Suff., sondern Eigennamen; vgl. 2 Sam. 23, 24. Die genealogische Angabe über Tola scheint nicht in Ordnung, namentlich ist איש יששכר als Bezeichnung für einen einzigen Mann aus dem Stamme Issachar unmöglich richtig. Der Ausdruck könnte nur den ganzen Stamm Issachar bezeichnen; sieh zu 7, 14. איש ist wohl durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und dazwischen etwas ausgefallen.

4. Streiche ein להם und ziehe ושלשים עירים zum Vorhergehenden. Die Städte werden danach, wie die Söhne, dem Vater zuge-

schrieben. Wenn die Städte den Söhnen zugeschrieben würden, müsste der fragliche Satz als Gegensatz zu dem vorhergehenden Satze lauten ולהם שלשים עירים, die Präposition voran und mit vorgeschlagenem Waw. Für das zweite עירים lesen die Orientalen ערים, doch kann die Recepta ursprünglich sein und an das gleichlautende Wort im vorherg. anklingen wollen; vgl. in der Sprache der Mischna עֲיָרוֹת als Pl. von עיר. Die Erwähnung der Reittiere hat nur dann einen Sinn, wenn עירים hier nicht ausgewachsene Esel, sondern Eselsfüllen bezeichnet. In diesem Falle will damit indirekt gesagt sein, dass die Söhne Tolas alle noch nicht herangewachsen waren, was bei bestehender Polygamie trotz der grossen Anzahl der Söhne wohl möglich ist.

6. Für ארם ist האמרי zu lesen und 6, 10 wie auch Jos. 24, 15 zu vergleichen. Von den Göttern Arams kann zur Zeit, die hier in Betracht kommt, die Rede nicht sein, da die Israeliten dann mit den Aramäern noch nicht in Berührung gekommen waren.

8. רעץ ist ein poetisches Wort, das überhaupt nur noch Ex. 15, 6 sich findet. Das Verbum ist aber hier gewählt wegen des Gleichklangs in וירעצו וירצצו. Für בשנה ist entschieden בָּרִאשֹׁנָה zu lesen und ההיא zu streichen. Letzteres ist erst nach der Korruption des erstern eingedrungen. Tatsächlich war dies das erste Mal, dass die Israeliten in Konflikt mit den Philistern gerieten; vgl. zu 3, 31. Das ἐν τῷ καίρῳ ἐκαίνῳ der LXX beruht auf Konjektur. Die alten Dolmetscher vermuteten nämlich בַּשָּׁעָה für בשנה. Allein ein Substantiv שעה kennt das biblische Hebräisch nicht.

10. Das Kethib וכי scheint mir richtig, nur muss davor ein anderer mit כי anfangender Satz ausgefallen sein. Was diese Vermutung nahe legt, ist der Umstand, dass nach dem uns vorliegenden Texte das Schuldbekenntnis der Israeliten allzu knapp erscheinen muss.

11. Im zweiten Halbvers und V. 12 erblicken die meisten Erklärer ein Anakoluth. Andere verfahren mit dem Texte nach Willkür und stellen ihn her wie es ihnen passt, unbekümmert um das barbarische Hebräisch, das ihr Verfahren zu Tage fördert. Alle aber fassen sämtliche innerhalb des angenommenen Anakoluths aufgeführte Volksnamen als Subjekt zu לחצו. Allein diese Fassung scheitert an פלשתים. Denn, mag man das zu V. 8 vorgeschlagene בראשנה annehmen oder nicht, Tatsache ist, dass die Israeliten bis dahin noch nie unter dem Drucke der Philister standen, von dem sie JHVH befreit hätte Die sekundäre Stelle 3, 31 spricht nicht

dagegen, da nach jener Notiz Samgar im Kampfe gegen die Philister offenbar die Offensive ergriff. Hier bildet der zweite Halbvers einen vollständigen, aber prägnanten Satz für sich, und der heisst: ist nicht gegen die Aegypter und die Amoriter so viel wie gegen die Ammoniter und die Philister? mit andern Worten, kann nicht wer einst gegen die Aegypter und Amoriter geholfen, auch jetzt gegen die Ammoniter und Philister helfen? vgl. V. 7.

12. Für ומעון ist nach LXX ומדין zu lesen, wie schon andere vorgeschlagen haben. Die Kämpfe gegen die hier genannten drei Völkerschaften füllen den Zeitraum aus zwischen dem eigentlichen Eroberungskrieg gegen die Amoriter und der jetzigen Not der von den Ammonitern und Philistern bedrückten Israeliten.

15. חטאנו ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: wir bitten um Vergebung.

16. עמל ישראל heisst an dieser Stelle nicht das Elend Israels. Denn erstens ist עמל ein zu schwaches Wort für den Druck, den ein Volk von einem andern auszustehen hat, und zweitens kann das durch ותקצר נפשו ausgedrückte Gefühl nur die Folge von etwas sein, das dem Subjekte selbst, nicht von dem, das einem andern widerfährt. עמל heisst hier Zudringlichkeit, eigentlich Lästigsein, und der Sinn des Satzes ist: da wurde er überdrüssig, dass die Israeliten ihm so arg zusetzten und mit Bitten in ihn drangen. Darum musste JHVH helfen. Diese Vorstellung, dass Gott schliesslich erhören muss, wenn man ihm lange genug in den Ohren liegt, ist echt jüdisch. Vgl. zu Ps. 55, 18 und den talmudischen Spruch חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני Zudringlichkeit hilft selbst dem Himmel gegenüber; Synhedrin 105a. Sieh auch Lukas 18, 1—8.

18. שרי גלעד kann nicht Apposition zu העם sein, weshalb manche Erklärer den Ausdruck streichen. Es genügt jedoch vollkommen, wenn man, ohne so tief in den Text einzugreifen, בְּעָרֵי für שרי liest. In den Städten Gileads sprachen die Leute zueinander. Der Ausdruck אשר יחל להלחם scheint hier zu bedeuten: wer im Kriege vorangehen, das heisst, wer die Anführung übernehmen wird.

XI.

1. Die Tapferkeit Jephthas bei seiner illegitimen Abstammung hat ihre Parallele im Falle Abimelechs; vgl. 8, 31. Denn der Sohn von einem Kebsweib hatte im väterlichen Hause keine grössern Rechte als ein Bastard; vgl. Gen. 25, 6. Solche junge Männer wurden von ihren Vätern gar nicht oder nicht genug unter-

stützt und waren daher mehr oder weniger auf ihre eigenen Resourcen angewiesen. Im Altertum aber, wo es keine Industrieritter gab, wurden solche Männer kriegerische Abenteurer und mussten, um Karriere zu machen, Unternehmungsgeist und grosse, Tapferkeit entwickeln.

2. Aus dem Ausdruck בן אשה אחרת will Doornick schliessen dass Jephtha mütterlicherseits ein Kanaaniter war. Sieh aber zu Ex. 20, 3. Nach dem, was dort über אחר gesagt ist, heisst אשה אחרת nichts mehr als eine unechte, d. i., illegitime Frau. Die Vertreibung Jephthas geschah wohl noch bei Lebzeiten des Vaters.

3. לקט kommt mit Bezug auf Personen nur noch Jes. 27, 12 vor, und Hithp. davon findet sich überhaupt sonst nirgends. Ueber ויקים sieh zu 9, 4.

7. Nach V. 2 waren es die Brüder Jephthas, die ihn aus dem Vaterhause vertrieben. Hier werden die Aeltesten von Gilead dafür verantworlich gehalten, weil sie ihre Autorität nicht geltend gemacht hatten, um das Unrecht zu verhindern. Vielleicht hatte Jephtha auch bei den Aeltesten geklagt und war mit seiner Klage abgewiesen worden.

8. לכן ist hier in LXX Alex. und Luc. so wiedergegeben, wie wenn לא כן stünde, doch hat dies nichts auf sich; sieh zu Gen. 4, 15. עתה שבנו אליך ist so viel wie: nunmehr sind wir anderer Gesinnung gegen dich; vgl. die Bemerkung zu Jos. 23, 12.

9. Der zweite Halbvers bildet einen Fragesatz. Das sieht man aus der Beteuerung der Aeltesten im folg. Verse, die sonst überflüssig wäre. He interrog. fällt, besonders vor schwachen Gutturalen nicht selten weg.

10. Streiche יהיה, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist, und vgl. Gen. 31, 48. 50. 52 und 1 Sam. 12. 5, wo das Verbum in ähnlicher Verbindung fehlt. שֹׁמֵעַ ist so viel wie עד wo es sich nicht um das Sehen, sondern ums Hören handelt, also Ohrenzeuge; vgl. Jos. 24, 27. Ueber בינותינו = zwischen uns auf der einen und dir auf der andern Seite sieh die Bemerkungen zu Gen. 26, 28 und 42, 23. Das zu Bezeugende wird mit אם לא = „dass“ eingeführt, weil die Anrufung JHVHs als Zeugen einem Schwure bei ihm gleichkommt.

11. Die Neuern vermuten, dass hier ursprünglich V. 30 unmittelbar folgte, und sie verstehen daher unter דבריו das dort berichtete Gelübde. Tatsächlich aber heisst כל דבריו sämtliche Bedingungen, die Jephtha an die Aeltesten von Gilead stellte. In

Mizpa in Gilead wurde der Vertrag im Heiligtum JHVHs — denn das heisst לפני יהוה — endgiltig abgeschlossen. Ein Gelübde geloben kann man irgendwo; dazu braucht man kein Heiligtum.

13. Es ist durchaus unnötig, אתהן in אֹתָהּ zu ändern. Bei der vorausgehenden Angabe der beiden termini können mit אתהן sehr gut die dazwischen liegenden Städte gemeint sein. בשלום ist = im guten, ohne Kampf; vgl. zu Deut. 20, 10.

17. Sprich וַיֵּשֶׁב = machte Halt und vgl. zu Ex. 14, 1. Das heisst aber in diesem Zusammenhang, die Israeliten zogen nicht weiter gerade aus durch die verweigerten Gebiete, sondern schlugen einen Umweg ein.

19. מקומי heisst nicht mein Land — denn zur Zeit von der hier die Rede ist, konnten die Israeliten Kanaan noch nicht ihr nennen — sondern ist so viel wie: mein Bestimmungsort.

20. Es ist nicht nötig, hier den ersten Satz nach Num. 20, 21 zu ändern, wie die meisten der Neuern tun. Es genügt vollkommen, wenn man bloss לעבר für עבר liest, was bei vorhergehendem ל legitim ist. Dann ist die Konstruktion eine Abart von Gen. 1, 4, wobei das Subjekt des Objektsatzes des Nachdrucks halber zum Objekt des Hauptverbums gemacht ist, sodass das Ganze so viel ist wie ולא האמין סיחון לעבר ישראל בגבלו = Sihon traute dem Durchzug der Israeliten durch sein Gebiet nicht, das heisst, er glaubte nicht, dass es sich für die Israeliten um einen blossen Durchzug handelte; sieh zu Gen. 41, 15. Ueber ביהצה vgl. zu Gen. 1, 30 und Jos. 13. 18.

24. Für יורישך lies יוריש und vgl. V. b und V. 23. Das Suff. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Der Gebrauch von הוריש im Sinne von „einem etwas zum Besitze geben“ ist zu spät für diese Erzählung, in der הנחיל dafür gebraucht sein müsste. Nebenbei sei hier bemerkt, dass הוריש, das gewöhnlich, aber ungenau durch „vertreiben“ wiedergegeben wird, mit ירש nichts zu tun hat — denn dieses kann unmöglich den genannten Begriff ausdrücken — sondern von רוש kommt. Zur Form vgl. הוביש als Hiph. von בוש. רוש heisst arm, besitzlos sein, daher הוריש des Besitzes berauben; sieh zu Gen. 45, 11. Aus diesem Grunde wird in Verbindung mit unserem sehr häufigen הוריש fast stets das Weswegen angegeben, das Woher aber eigentlich nur zweimal und das sehr spät; vgl. 1, 20. Josua. 15, 14 und Hi. 20, 15. An der Josuastelle und in deren Wiederholung in unserem Buche 1, 20 kann übrigens ויורש sehr gut für ויגרש verschrieben sein, vgl. 2, 3. In

der Hiobstelle wiederum ist das Verbum offenbar bildlich gebraucht. Aus dem Begriff „des Besitzes berauben“ ergibt sich für den Dichter leicht der Begriff „aus dem Besitze vertreiben“.

25. In הטוב ist טוב Inf. absol. und dient zur Verstärkung des folgenden Partizips; vgl. in V. b הרוב. Nowack, der טוב streicht, meint, טוב könne nicht Inf. absol. sein, erklärt aber nicht warum. Nach andern ist טוב hier beidemal Adjektiv und dessen Wiederholung soll zur Steigerung des Begriffes dienen, was aber nicht richtig ist; vgl. zu Num. 3, 9. 8, 16. 19. Was die Bedeutung von טוב hier betrifft, so glaube ich nicht, dass jemand der ein gutes Recht oder seinen gerechten Anspruch hat, durch unser Wort bezeichnet werden kann. טוב heisst hier stark, eigentlich von starkem Körperbau, vgl. zu Gen. 6, 2. Der Sinn der Rede ist danach der: wähnst du dich etwa stärker als Balak war, der zu Zaubermitteln gegen die Israeliten griff, weil er nicht wagte, sich in einen Kampf mit ihnen einzulassen? ריב heisst also streiten, kämpfen, nicht rechten.

26. Für ידי ist entschieden יַד zu lesen und Ex. 2, 5. Num. 13, 29. (Deut. 2, 37.) Jer. 46, 6. Dan. 10, 4 zu vergleichen. Der Pl. von יד ist in solcher Verbindung absolut unhebräisch. Die Korruption entstand hier dadurch, dass der Abschreiber den nächsten obern Teil des Aleph für Jod ansah.

27. Für השפט lies שָׁפֹט oder שָׁפוֹט als Inf. absol., der zur Verstärkung des Verbi finiti dient. Nachdem He aus dem Vorherg. dittographiert wurde, blieb nichts übrig als השפט als Partizip mit dem Artikel zu fassen. Nacktes שֹׁפֵט wäre ein nichtssagendes Epitheton JHVHs; es müsste denn שפט צדק oder dergleichen heissen.

29. Unmittelbar vor בני עמון haben etliche Handschriften noch אל, das jedoch nicht notwendig ursprünglich ist. בני עמון kann sehr gut das Land der Ammoniter bezeichnen und als solche Bezeichnung im Acc. stehen, der von dem Begriff der Bewegung abhängt; vgl. Ez. 11, 24 und 23, 16 כשדימה.

31. והיה an der Spitze des Verses dient nicht zur blossen Einleitung des Satzes in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise, sondern hat היוצא zum Subjekt und ist mit ליהוה zu verbinden. Vor dem letztern ist jedoch dasselbe Verbum wegen der längern Entfernung wiederholt; vgl. z. B. Ex. 4, 9. Unter היוצא verstehen die alten Rabbinen auch irgend ein Tier, das herauskommen sollte, vgl. Taanith 4a, aber dazu passt מדלתי ביתי nicht recht. Gemeint ist wohl irgend eines der Kinder des Hauses; sieh zu V. 34. An die Frau des Hauses oder an einen Sklaven ist nicht zu denken.

Denn solche wurden bei keinem semitischen Volke geopfert. Der Ausdruck אשר יצא ist als Glosse zu היוצא zu streichen. Der Zweck dieser Glosse ist, der Fassung des Partizips im Sinne des Perf. vorzubeugen. Uebrigens scheint Targum יצוא als verstärkenden Inf. absol. für אשר יצא gelesen zu haben, was allenfalls Beachtung verdient.

34. יחידה, das Substantiv, nicht Adjektiv ist,*) bezeichnet die Tochter nicht als einziges Kind, sondern als Liebling; vgl. zu Gen. 22, 2, In einem Zeitalter, wo mancher siebzig Kinder hatte, vgl. 9, 2. 5, hatte ein Mann wie Jephtha schwerlich nur ein einziges Kind und das eine Tochter. Ausserdem geht, wie oben bemerkt, aus dem Wortlaut des Gelübdes hervor, dass Jephtha mehrere Kinder hatte. Für ממנו, lesen die meisten Ausleger ממנה und fassen dieses im Sinne von „ausser ihr.“ Allein nacktes מן kann nie und nimmer „ausser“ heissen. Den fraglichen Ausdruck zu ändern ist nicht absolut nötig, nur muss man diese Präposition hier im Sinne des arab. من البيان fassen. אין לו endlich heisst nicht er hatte nicht, sondern es existierte für ihn nicht, er gab nichts darum. Ueber diesen Gebrauch der Verbindung vgl. 2 Sam. 19, 7, wo sie keinen andern Sinn haben kann. Auch im talmudischen Dialekte wird das sinnverwandte לית ל gebraucht, von einem Grundsatz mit Bezug auf den Gelehrten, der ihn nicht anerkennt. Danach ist der Sinn des Satzes wörtlich der: es existierte für ihn, so weit er in Betracht kam, weder Sohn noch Tochter, das heisst, für die Welt hatte er wohl noch andere Kinder, aber was seine väterliche Liebe betraf, so galten ihm die anderen Kinder nichts. Es muss aber zugestanden werden, dass ממנו danach harsch ist. Darum liest man wohl besser ממנה, doch muss auch dabei die Präposition wie auch אין לו so gefasst werden, wie oben angegeben. Dann ist der Sinn: mit ihr verglichen, existierte für ihn kein anderes seiner Kinder, Sohn oder Tochter. „Anderes“ braucht im Hebräischen hier nicht ausgedrückt zu sein; vgl. zu Gen. 3, 2. Ueber diese Schattierung in der Bedeutung von מן sieh K. zu Ps. 73, 20.

35. Für הכרע הכרעתני ist עָכוֹר עֲכַרְתִּנִי zu lesen הכריע ist ein poetisches Wort und dessen Gebrauch noch dazu auf das Beibringen einer Niederlage in der Schlacht beschränkt. Auch ואת היית, worin für den Gebrauch des persönlichen Fürworts kein Grund da ist,

*) Dass יחיד Substantiv und nicht Adjektiv ist, zeigt Gen. 22, 2 und 12 die Wiederholung der nota Acc. vor יחידך.

ist korrupt, und man hat dafür ואני הייתי zu lesen. Der Sinn des Satzes ist dann: und ich selber bin mit schuld an meinem Unglück. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30. Was פציתי פ׳ betrifft, so bezweifelt Nowack wegen Ps. 66, 14, dass der Nebenbegriff der übereilten Rede dadurch zum Ausdruck kommen kann. Aber er zeigt somit nur, dass er jene Stelle nicht versteht; sieh meinen Kommentar zu jener Psalmenstelle.

37. הרפה ist nicht Imperativ, sondern Inf. absol. Nur zu diesem passt die Konstruktion des vorherg. Satzes. Bei folgendem Imperativ dagegen müsste es עֲשֵׂה statt יַעֲשֶׂה heissen. Der Imperat. Hiph. von רפה lautet übrigens mit der einzigen Ausnahme von 2 K. 4, 27 überall הֶרֶף. Mit וירדתי ist hier, wo Berge das Ziel sind, nichts anzufangen. Vielleicht ist dafür zu lesen וּפֵרַדְתִּי = und ich will mich zurückziehen; vgl. Hos. 4, 14.

40. לתנות ist ein unerklärliches Wort. Manche Erklärer lesen nach LXX לקונן, das aber graphisch zu fern liegt. Andere haben לְעַנּוֹת vorgeschlagen, doch wird ענה im Sinne von „singen“ sonst nirgends mit Bezug auf ein Trauerlied gebraucht und bezeichnet überhaupt nicht das Absingen eines ganzen Liedes; vgl. zu Ex. 15, 21. Nach den beiden Erklärungen aber bleibt es unbegreiflich, warum der Ort nicht angegeben ist, wohin die Töchter Israels gingen, um die Tochter Jephthas zu klagen. Mir scheint dass לְחָנוֹת oder לְחֵנוֹת zu lesen ist. Im Arabischen bezeichnet لَخِنَ den schweissigen Bocksgeruch der Achselhöhlen und anderer Körperteile; vgl. auch das Adjektiv أَلْخَنُ. Danach hiesse לָחֵן oder לָחֵן, mit Bezug auf den Körper gebraucht, verwahrlost, unsauber. לחנות wäre hier Prädikatsnomen. ל in לכת kann von dem Begriffe der Trauer abhängen, der für den Semiten aus dem Begriff „unsauber“ sich leicht ergibt. Denn für den Semiten ist die Reinigkeit nicht Lebensbedürfnis, sondern Luxus, den er sich in der Trauer versagt; vgl. קֹדֵר trauernd, eigentlich aber schmutzig. Dass Unreinigkeit mit Trauer bis zu einem gewissen Punkte gleichbedeutend war, geht auch aus 2 Sam. 19, 25 hervor, wonach ein Tischgenosse Davids aus Kummer um dessen Kalamität sein Aeusseres längere Zeit mehrfach vernachlässigte und nicht einmal Wäsche wechselte. Aus diesem Grunde verbietet auch der Talmud, in der ersten Trauerwoche sich zu waschen und baden; vgl. Moëd Katon 21a. Danach hiesse der Satz hier: alljährlich gehen die Töchter Israels wegen der Tochter Jephthas vier Tage ungewaschen einher.

XII.

1. Für das zu unbestimmte und deshalb in diesem Zusammenhang unmögliche צפונה ist המצפה zu lesen. Die Ephraimiter kamen zu Jephtha nach Mizpa, wo er nach 11, 34 daheim war oder wenigstens um diese Zeit wohnte. Auch der endgiltige Abschluss des Vertrags zwischen Jephtha und den Aeltesten von Gilead hatte in Mizpa stattgefunden; vgl. 11, 11.

2. Hier ist der Text stark verderbt. Denn erstens ist im Ganzen nichts da, worauf מאד bezogen werden könnte, und dieser Umstand beweist, dass davor ein Verbum ausgefallen ist; zweitens ist ואזעק וגו׳ unverträglich mit ולנו לא קראת in V. 1; drittens passt אני ועמי und besonders אתי hier durchaus nicht. In der Botschaft an den König der Ammoniter 11, 12 konnte Jephtha als Repräsentant der Israeliten wohl sagen מה לי ולך, hier aber in seiner Anrede an einen der Stämme seines eigenen Volkes darf seine Person nicht in dieser Weise in den Vordergrund treten. Fasse Waw in ועמי nicht als rein kopulativ, sondern als dieses Nomen in Beziehung zum vorhergehenden אני bringend, und ziehe ובני עמון zum Folgenden, dann schalte unmittelbar dahinter עִנּוּם ein und lies ויזעקו für ואזעק und אֶתְכֶם für אתי. Demnach ist der Sinn des Ganzen der: ich war im Streite mit meinen Landsleuten, und die Ammoniter bedrückten sie sehr; sie schrieen zu euch, aber ihr halft ihnen nicht. Mit dem Streit zwischen ihm und seinen Landsleuten meint Jephtha den 11, 2 erwähnten Streit mit seinen Halbbrüdern, in dem auch die Aeltesten gegen ihn gewesen waren; vgl. zu 11, 7. Jenen Streit erwähnt Jephtha in dieser Rede, um dadurch anzudeuten, dass er aus Verlangen nach einer Versöhnung sich herbeigelassen, für die Gemeinde gegen die Ammoniter zu kämpfen. Dass die Bewohner von Gilead früher mit einer Bitte um Hilfe von den Ephraimitern abgewiesen worden waren, ehe sie sich an Jephtha gewendet, soll diesen für sein Unterlassen, ihre Hilfe anzurufen, entschuldigen. Für אתכם liest man wohl nach LXX besser אליכם, doch absolut nötig ist dies nicht.

3. אינך ist kaum richtig, da von 1b an von den Angeredeten durchweg im Pl. gesprochen wird und es mit Bezug auf sie auch gleich darauf הושעתם heisst. Darum liest man dafür besser אֵין.

4. Was hier auf כי folgt bis zum Schlusse des Verses ist schon an sich unverständlich, besondes aber in diesem Zusammenhang. Alle Erklärungsversuche — und es sind deren gar viele

gemacht worden — führen zu nichts. Die fraglichen Werte wollen sichtlich das Vorhergehende begründen, was sie jedoch unmöglich tun können. Denn nach וילחם את אפרים kann ויכו nur das Beibringen einer Niederlage, nicht das blosse Angreifen bezeichnen. Der Umstand aber, dass die Gileaditer den Ephraimitern eine Niederlage beibrachten, kann nur dadurch begründet werden, dass entweder erstere von Natur stärker waren als letztere oder JHVH ihnen half, aber weder eine Schwäche der Ephraimiter noch das Einschreiten JHVHs lässt sich in den Worten herauslesen, mag man ihnen noch so vielen Zwang antun. Die fraglichen Worte scheinen aus dem Folgenden irgendwie hierher versprengt und noch dazu stark entstellt worden zu sein.

6. Aus der hier erwähnten Probe darf nicht geschlossen werden, dass die Ephraimiter Schin überhaupt wie Sin sprachen. Wahrscheinlich beschränkte sich die angegebene ephraimitische Aussprache nur auf anlautendes Schin bei aspiriertem Tau in demselben Worte, wie dies bei שבלת der Fall ist; sonst wäre ein kürzeres Wort für die Probe gewählt worden. Der blosse Umstand, dass die Szene ein Fluss ist, rechtfertigt die Wahl von שבלת nicht. ולא יכין לדבר כן ist = und brachte es nicht fertig, genau auszusprechen; sieh zu Ex. 8, 22. Etliche Handschriften bieten יבין für יכין. Auf dieser Lesart beruht wohl die Wiedergabe unseres Satzes in der Uebersetzung von Kautzsch durch „weil er nicht darauf achtete, es richtig auszusprechen“. Aber, von sprachlichen Bedenken abgesehen, kann der Verfasser aus sachlichem Grunde so nicht gesagt haben. Denn wo von der richtigen Aussprache eines Wortes das Leben abhängt, da achtet man sicherlich darauf. In einem solchen Falle würde z. B. der Franzose verzweifelte Anstrengungen machen, einen deutschen Kehllaut hervorzubringen. Ob er es fertig brächte, das ist eine andere Frage.

9. Ueber שלח החוצה = er gab aus sieh zu Deut. 25, 5. Die Heirat der Söhne und Töchter ist erwähnt, um uns wissen zu lassen, dass Ibzan lange genug lebte, seine vielen Kinder alle verheiratet zu sehen.

12. Für הזבולני lese man הָאֵילֹנִי und vergleiche Vb ויקבר באילון und besonders V. 15 הפרעתוני nebst folg. ויקבר בפרעתון.

XIII.

3. Es ist bei der niederen Stellung des Weibes unter den Israeliten sehr auffallend, dass der Engel JHVHs nicht nur jetzt

sondern auch beim zweiten Mal, auf die Bitte Manoahs wieder erscheinend, nicht zu ihm selbst, sondern zu seiner Frau kommt. Sollte dieser Zug in der Darstellung vielleicht einen Protest des Verfassers oder des Redaktors gegen die niedere Stellung des Weibes in Israel andeuten wollen? Sieh zu V. 7.

4. Logischer Weise kann die dem Weibe hier gegebene Instruktion nur auf die Zeit ihrer Schwangerschaft sich beziehen. Solange sie das Kind unter dem Herzen trägt, soll das Weib um seinetwegen nichts geniessen, dessen Genuss dem Naziräer verboten ist. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 5. Man beachte, dass hier wohl der Genuss unreiner Speisen verboten ist, aber nicht die Verunreinigung durch Berührung einer Leiche. Ueber den Grund dafür sieh zu Num. 6, 6.

5. כי הנך הרה וגו׳ nach והרית וילדת בן in V. 3 dient hier als Ueberleitung zu dem folgenden Punkte. Dieser Punkt ist in der Instruktion über das Verhalten des Weibes selbst als unnötig ausgelassen, weil es für Frauen nicht Sitte war das Haar abzuschneiden. Dass das Kind nach seiner Geburt ausser der hier erwähnten auch allen Observanzen unterworfen sein soll, die der Mutter während der Schwangerschaft um seinetwillen auferlegt wurden, versteht sich von selbst. מן הבטן ist = schon im Mutterleibe; sieh zu Gen. 25, 23. Nur bei dieser Fassung des Ausdrucks erklärt es sich, dass die Observanzen des Naziräats der Mutter auferlegt sind, aber auch so hat dies, wie bereits oben bemerkt, nur dann einen Sinn, wenn die Mutter bloss während der Schwangerschaft den genannten Observanzen unterworfen sein soll.

6. Streiche האלהים nach איש. Dieser Zusatz ist aus dem unmittelbar darauf Folgenden hier eingedrungen. נורא heisst, da am Eingang nicht gesagt ist, dass das Weib beim Anblick des göttlichen Boten erschrack, nicht furchtbar, sondern ehrwürdig, Ehrfurcht einflössend; vgl. Lev. 19, 3, wo Kal dieses Verbums von der den Eltern schuldigen Ehrfurcht gebraucht ist.

7. Ein alter Rabbi macht darauf aufmerksam, dass die Frau die Worte des Engels „du bist unfruchtbar und hast nicht geboren“ — vgl. V. 3 — hier in ihrem Berichte an den Gatten weglässt. Als Grund dafür gibt der scharfsinnige Rabbi an die Klugheit der Frau, die ihr verbot, dem Gatten die Gewissheit zu geben, dass die Kinderlosigkeit ihrer Ehe an ihr lag; vgl. Midrasch rabba Num. Par. 10. Es ist dies in der Tat ein feiner Zug in der Darstellung, der zeigt, dass der Verfasser ein gründlicher

Kenner des weiblichen Geschlechtes war. Dieser Zug in der Darstellung spricht für die Wahrscheinlichkeit unserer zu V. 3 ausgesprochenen Vermutung darüber, dass der Engel JHVHs beidemal zur Frau und nicht zu ihrem Gatten kam. Denn die alten Hebräer bewunderten die Klugheit, wie die Zeichnung von Jacobs Charakter zeigt, unter allen Umständen, selbst da, wo sie nicht ganz tadellos war. Darum konnte unser Verfasser durch die Darstellung einer klugen Frau, die durch schlaue Nichtberührung eines wehen Punktes sich eine Unannehmlichkeit zu ersparen verstand, zur bessern Würdigung der weiblichen Fähigkeiten beitragen und somit auch das Weib in seinem Volke zu einer höhern Stellung bringen wollen. Die Worte עד יום מותו, die V. 5 fehlen, sind auch hier, wo sie zur Begründung der Instruktion an das Weib nichts beitragen, nicht ursprünglich.

8. Das Anfangswort spricht man wohl besser וַיַּעְתֵּר als apokopiertes Imperf. Hiph.; sieh zu Gen. 25, 21.

10. Streiche das widersinnige ביום, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Andere vermuten den Wegfall von ההוא hinter ביום, was aber keinen Sinn haben würde, da der Tag der ersten Erscheinung des Engels im Vorhergehenden nicht näher angegeben ist.

11. Ueber die Konstruktion des Relativsatzes, wobei dessen Verbum in der Person mit dem Subjekt, nicht mit dem Prädikat des Hauptsatzes übereinstimmt, vgl. Gen. 45, 4. Ex. 20, 2. Num. 22, 30 und 1 K. 13, 14.

12. עתה ist in diesem Zusammenhang sichtlich so viel wie: angenommen, gesetzt den Fall. Zur Bezeichnung dieses Begriffs durch unsere Partikel trägt aber das folg. Imperf. im Sinne des Futurums wesentlich bei. Es ist wie wenn eine Eventualität in der Vorstellung als vollendete Tatsache in die Gegenwart herbeigezogen wird.

13. 14. Diese Instruktionen, die nichts Neues enthalten, geben auf die vorherg. Frage Manoahs keine Antwort. Daraus hat man für die Quellenkritik allerlei Schlüsse gezogen. Doch Tatsache ist, dass wir hier einen durchweg entstellten Text vor uns haben. Daran ist einzig und allein האשה in V. 13b schuld. Im ursprünglichen Texte waren nämlich sämtliche Imperfekta in der dritten Person masc. und bezogen sich auf הנער in V. 12. Infolge falscher Beziehung dieser Imperfekta auf האשה wurde ihre Form in die der dritten Person fem. umgeändert. Wenn man den ursprünglichen

Text wiederherstellt, erhält man die jetzt vermisste Antwort, denn der Sinn des Ganzen ist dann der: von allem, was ich dem Weibe genannt, muss er sich enthalten; er darf nichts geniessen, was von dem Weinstock kommt usw. V. 14b hat Bezug auf das Verbot des Haarschneidens, das bei der Frau, soweit sie selber in Betracht kommt, als unnötig weggelassen wurde. Die alten Rabbinen werden wohl Recht haben, dass Manoah ein unwissender Mensch war; vgl. Erubin 18b. Sonst hätte er leicht einsehen können, dass der künftige Sohn allen Observanzen, unterworfen sein muss, die der Mutter für die Dauer der Schwangerschaft um seinetwillen auferlegt wurden.

15. נעצרה gibt man gewöhnlich wieder „wir möchten dich gern zurückhalten", doch ist dieser Gedanke oben 6, 18 anders ausgedrückt. Ausserdem ginge die genannte Bedeutung des Verbums hier wohl an, nicht aber in V. 16, wo ואם תעשה עלה offenbar dem אם תעצרני entgegengesetzt ist. Im Arab. heisst عصر unter anderm beschenken. Danach wäre נעצרה נא אותך = wir möchten dir mit etwas aufwarten. Dass das Verbum in diesem Sinne nur in unserer Erzählung sich findet, verschlägt nicht viel, denn auch für die genannte Bedeutung des arab. Verbums weiss Lane nur ein einziges Beispiel als Beleg anzuführen; sieh übrigens zu Jes. 1, 13.

16. Ueber עצר, wie dies hier gebraucht ist, sieh die vorherg. Bemerkung. Für תעשה bieten mehrere Handschriften תעלה, was viel besser wäre. Der zweite Halbvers, der hier nicht recht am Platze ist, stand vielleicht ursprünglich unmittelbar nach V. 15. Andere setzen ihn hinter V. 17, wo er mir jedoch weniger zu passen scheint.

17. מי שמך ist insofern korrekt, als der Hebräer in einem gewissen Sinne und bis zu einem gewissen Grade den Namen einer Person mit ihr selbst identifiziert; vgl. den nicht seltenen Gebrauch von שם יהוה im Sinne von blossem יהוה. Für דבריך ist nach sehr vielen Handschriften דְבָרְךָ zu lesen. כִּבֵּד hat hier materielle Bedeutung und heisst reichlich belohnen; vgl. Num. 22, 17, wo dieses Verbum wegen der darauf folg. Antwort Bileams keinen andern Sinn haben kann.

18. Streiche den zweiten Halbvers. In למה זה תשאל לשמי ohne diesen Zusatz liegt eine höfliche Weigerung, den Namen anzugeben; vgl. Gen, 32, 30. Was פלאי oder פלי heisst, ist unklar. „Wunderbar" bedeutet der Ausdruck nicht, da פֶּלֶא, mit dem er offenbar zusammenhängt, niemals Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes heisst; vgl. zu Lev. 22, 21. Ausserdem wollen die

fraglichen Worte in Form eines Umstandssatzes das Vorherg. begründen, die Wunderbarkeit des Namens aber wäre kein Grund für die Weigerung, ihn kundzutum. Sieh die folgende Bemerkung.*)

19. Mit ומפלא לעשות ist nichts anzufangen. Die Erklärer lesen המפלא und setzen das Athnach bei לעשות, aber danach ist es unerklärlich, warum JHVH gerade hier durch המפלא לעשות charakterisiert wird. ומפלא ist ein alter Schreibfehler, der in der Folge am Rande durch והוא מפלא falsch korrigiert wurde. In dieser Korrektur wollte והוא auf den Engel bezogen und unter מפלא לעשות das wunderbare Verschwinden des Engels verstanden werden. Aus dem verfehlten והוא מפלא ist schliesslich das in V. 18 zu streichende והוא פלאי entstanden. Ausserdem hat diese falsche Korrektur die Wiederholung von ומנוח ואשתו ראים aus dem folgenden Verse zur Folge gehabt. Letzterer Satz ist hier also zu streichen. Für ומפלא aber ist והוא כָּלָא zu lesen. והוא כלא לעשות als Zeitangabe ist mit dem Folgenden zu verbinden und = als er — Manoah — aber mit der Zubereitung des Brandopfers fertig war. Ueber כלא = כלה vgl. Dan. 9, 24 und das öftere קרא = קרה.

20. Streiche das zweite המזבח, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, und sprich לָהב mit Athnach. להב המזבח ist eine unlogische Verbindung. Unter המזבח im ersten Satze ist nicht ein regelrechter Altar zu verstehen, denn von der Errichtung eines solchen ist im Vorhergehenden die Rede nicht gewesen. Gemeint ist die Stätte auf dem Felsen, wo das Opfer nach V. 19 dargebracht wurde.

21. Daran, dass der Bote in der Folge nicht erschien, die ihm versprochene Belohnung zu beanspruchen, erkannte Manoah, dass es ein Engel JHVHs war. Das wunderbare Verschwinden des Boten in der Flamme bewies dies nicht, da auch sterbliche Gottesmänner Wunder tun konnten. Dagegen lebten die Gottesmänner von den ihnen gespendeten Gaben, weshalb Manoah schliessen

---

*) Wie die Massora die zu streichenden Worte fasste, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Möglich, dass sie dem Ganzen den Sinn gab: wozu fragst du nach meinem Namen, wenn er einzig dasteht? vgl. zu der obengenannten Leviticusstelle. Danach hätte die Massora den מלאך יהוה unserer Erzählung mit JHVH selbst identifiziert, was sehr gut möglich ist. Denn nach einem spätern jüdischen Volksglauben gibt Gott drei Schlüssel nicht aus der Hand, und darunter ist der Schlüssel zur Abhilfe der Unfruchtbarkeit des Leibes; vgl. Taanith 2a und Midrasch rabba Deut. Par. 7. Auf diesem Volksglauben beruht Gen. 18, 3 die massoretische Vokalisierung von אדֹנָי als Bezeichnung für JHVH.

konnte, dass der Bote ein Engel gewesen, da er sonst übers Jahr wieder gekommen wäre, die ihm zukommende Gabe zu empfangen.

23. Für וכעת ist וכזאת zu lesen und am Schlusse כזאת, das erst nach dessen Korruption entstanden, zu streichen. Andere behalten כזאת bei und lesen וכי עתה für וכעת. Allein so etwas müsste — selbstredend ohne Waw — gleich am Anfang des Nachsatzes, also vor לא לקח stehen, nicht im zweiten Halbvers.

XIV.

1. Für בתמנתה lesen die Neuern alle hier und im folg. Verse בתמנָת. Allein dies könnte nur st. constr. sein, der an beiden Stellen unmöglich ist. Man nimmt Anstoss an der Endung â, über die man sich keine Rechenschaft zu geben weiss, aber diese Endung bezeichnet den casus obliq., der von der Präposition abhängt; vgl. zu Gen. 1, 30.

3. Für אחיך ist, dem עמי entsprechend, אָחִי zu lesen. Man heiratete gewöhnlich eine Kousine. Der Araber redet seine Frau geradezu mit بنت عمّي, meine Kousine, an.

4. כי תאנה וגו׳ entfaltet den Sinn von היא. Der Sinn des Ganzen ist danach: die Eltern wussten aber nicht, dass er, einer Eingebung JHVHs folgend, den Philistern gegenüber nach einem Anlass suchte. Von JHVH selbst konnte ein israelitischer Schriftsteller nicht sagen, dass er einen Anlass suchte.

5. Auch hier lesen die Neuern aus demselben Grunde תמנָת für das zweite תמנתה. An dem Worte ist jedoch nichts zu ändern, wenn man weiss, dass die Endung â auch den casus bezeichnen kann, den wir den Genitiv nennen; vgl. zu Gen. 35, 19. Aus לקראתו statt לקראתם schliessen die Erklärer, dass Simson nach dem ursprünglichen Texte diese Reise allein ohne die Eltern machte. Doch ist dieser Schluss nicht notwendig richtig, denn man kann sich die Sache auch so denken. Simson, für den die Eltern nicht schnell genug gingen, liess sie auf der Fahrstrasse, während er auf Seitenwegen übers Feld ging und nur ab und zu sich nach ihnen umsah; vgl. zu V. 9. So mag es gekommen sein, dass Simson allein dem Löwen begegnete.

6. שסע bezeichnet unter anderem das Aufmachen eines Vogels, vgl. zu Lev. 1, 17. Danach heisst וישסעהו hier nicht er zerriss ihn, sondern er schlitzte ihm den Leib auf. Die Art der Tötung ist angegeben wegen V. 8, denn in diesem Zustande bot der Körper des toten Löwen den Bienen einen bequemen Eingang, weshalb sie

ihn zum Neste wählten. Der zweite Halbvers beschäftigt sich noch mit der gemeinsamen Hinreise und besagt, dass Simson, als er sich darauf vom Felde wieder auf die Fahrstrasse begab und dort mit seinen Eltern wieder zusammenkam, ihnen von dem Vorgang nichts sagte. Dies geschah, um die Eltern nicht durch die Mitteilung des bestandenen gefahrvollen Abenteuers zu beunruhigen.

7. Hier ist der zweite Halbvers unmöglich richtig überliefert. Denn abgesehen davon, dass uns Simsons Neigung für das Weib bereits aus V. 3 bekannt ist, kann וידבר לאשה in diesem Zusammenhang nur heissen, er hielt um sie an, warb um sie, und danach versteht es sich ja von selbst, dass sie ihm passte. Man lese daher ויישר בעיניה für ותישר בעיניו.

8. מפלת heisst, trotz der Analogie von πτῶμα und cadaver, nicht Aas — denn dieses wird ja gleich darauf durch גויה bezeichnet — sondern bedeutet die Stelle, wo der Löwe gefallen war.

9. וילך אל אביו ואל אמו erklärt sich nach der Bemerkung zu V. 5. Um zu der Stelle, wo der Löwe gefallen war, zu gelangen, hatte Simson von der Fahrstrasse abbiegen müssen — vgl. V. 8 ויסר — während die Eltern dieselbe verfolgten. Jetzt kehrte er auf die Strasse zurück und kam wieder zu den Eltern.

10. Für אביהו lesen manche Erklärer שמשון, was ich jedoch nicht für richtig halte. Dagegen glaube ich, dass für וירד zu lesen ist וידבר, und dass man אֲבִי vor האשה einzuschalten hat. Der Vater Simsons verhandelte mit dem Vater des Weibes und schloss mit ihm endgiltig den Heiratsvertrag ab. Es wäre auch seltsam, dass der Vater der Braut in Verbindung mit der Heirat gar nicht genannt wäre. Sehr auffallend ist, dass die Braut hier sowohl wie auch V. 1 und 7 nicht נערה oder ילדה, sondern אשה genannt wird. Es scheint daher, dass es sich um ein älteres Frauenzimmer handelte; vgl. zu 15, 2. Vielleicht sollte sich daran, dass Simsons Wahl auf die ältere, nicht mehr jugendliche Schwester fiel, die Schickung JHVHs zeigen; vgl. V. 4. Im zweiten Halbvers ist der Text nicht in Ordnung, da es für Simson, der im Orte der Hochzeit nicht daheim war, unmöglich gewesen wäre, daselbst das Hochzeitsmahl zu bereiten. Streiche משתה und setze dafür שבעת ימים, das auch LXX und Syr. — allerdings neben משתה — zum Ausdruck bringen, dann fasse ויעש im Sinne von „verweilen“, „die Zeit zubringen“, in welchem Sinne עשה in der Sprache der Mischna sehr häufig vorkommt. Im A. T. findet sich das Verbum in dieser Bedeutung allerdings erst in Koheleth (6, 2), aber auch רדה in dem

Sinne, in dem es V. 9 vorkommt, gehört der späteren Sprache an. Ebenso ist in V. 11. 12. 13 bei שלשים der Pl. des Gezählten gegen den guten Sprachgebrauch. Der zweite Halbvers besagt demnach, dass es für Jünglinge, die aus einer fremden Stadt heirateten, Sitte war, im Orte der Braut die ganze Hochzeitswoche zuzubringen. Budde liest ויעשו, streicht שמשון, behält aber משתה und setzt unsern ganzen Vers hinter V. 11. Danach wäre הבחורים mit dem dortigen מרעים identisch, und die Jünglinge des Bräutigams hätten die Kosten des Freudenmahls bestritten. Budde erinnert daran, dass dies auch heute in Syrien auf dem Lande Sitte sei. Mag wohl sein, aber unter den alten Israeliten herrschte diese Sitte sicherlich nicht. Denn im A. T. bestreitet der Vater der Braut die Kosten des Hochzeitsmahls; vgl. Gen. 29, 22.

11. Für כראותם lesen die Erklärer hier nach LXX Alex. etc. בִּירְאָתָם, und sie meinen natürlich, dass das hebräisch ist, was aber keineswegs der Fall ist. Denn יראה, das eigentlich ein Substantiv ist — vgl. zu Jos. 22, 25 — kann in einer Verbindung wie die uns vorliegende den Infinitiv nicht vertreten. Wie man in solchen Fällen den Infinitiv von ירא mit כ umschrieb, zeigen 6, 27 und Ex. 1, 21. Nein, an כראותם ist nichts zu ändern. Der Anblick Simsons, der dessen Riesenkraft verriet, flösste Furcht ein und liess die ständige Gesellschaft von dreissig einheimischen jungen Männern zum Schutze gegen den fremden Bräutigam ratsam erscheinen. Indem wir die Recepta hier verteidigen, wollen wir jedoch nicht sagen, dass sie ursprünglich ist. Vielmehr erscheint uns der ganze Satz unecht. Er passt in die Erzählung nicht, in der nirgends gesagt ist, dass Simsons äussere Erscheinung furchtbar war. Seine riesige Kraft lag nach dem Verfasser einzig und allein in seinem Haarwuchs, und langes Haar flösst keine Furcht ein. Auch sahen die Eltern der Braut, die allein hier Subjekt sein können, den Simson jetzt nicht zum ersten Mal. Die Aenderung von כראותם in ביראתם hilft nicht viel, denn einem, den sie fürchten müssen, geben Leute ihre Tochter nicht zur Frau. Stade hat daher Recht, wenn er den ganzen ersten Halbvers streicht. Der Einschub kam später, als man nicht mehr wusste, welche Rolle die מרעים während der Hochzeitswoche spielten, weswegen man ihre grosse Anzahl der Furcht vor Simson zuschreiben zu müssen glaubte. Die מרעים waren aber einfach Hochzeitsgäste, die für die ganze Woche geladen wurden, und die hauptsächlich durch das Singen von Hochzeitsliedern zur Belustigung beitrugen. — Im zweiten Halb-

vers ist ויקראו für ויקחו zu lesen und V. 15 zu vergleichen. ויקראו ist = sie luden ein. In dieser Bedeutung wird קרא gewöhnlich mit ל der Person konstruiert, doch findet sich auch die Konstruktion mit dem Acc.; vgl. z. B. 1 K. 1, 9.

12. ומצאתם, das zu dem Sinn von תגידו nichts hinzufügt, ist zu streichen. Das Wort ist ein späterer Zusatz nach V. 18.

14. Wie מאכל und אֹכֵל Gegensätze sind, so müssen es auch in einem gewissen Sine מתוק und עז sein. Danach muss aber עז auch von dem herben, beissenden Geschmack gebraucht worden sein; vgl. Baba mezia 64b den Gebrauch des sinnverwandten תָּקַף in der Bedeutung „sauer werden“. In ähnlicher Weise kommt unser Adjektiv in der Mischna von einer Farbe vor, die dem Auge nicht gut tut; vgl. Negaïm 1, 1 עזה כשלג blendend weiss wie der Schnee. Wegen dieser Bedeutung des fraglichen Adjektivs, an die der Leser neben der anderen und eigentlichen denken soll, hat עז, im Unterschied von אכל, den Artikel nicht. Die Indetermination der Bezeichnung gibt dem Begriff eine weitere Sphäre. Ueber die Zeitangabe im zweiten Halbvers sieh die folgende Bemerkung.

15. Für השביעי, das mit שלשת ימים im Vorhergehenden sich nicht verträgt, drücken LXX und Syr. הרביעי aus, und dieses wird von allen Neuern angenommen. Allein שבעת הימים in V. 17 spricht gegen diese Lesart. Tatsächlich hatte der Text weder hier noch in V. 14 irgendwelche Zeitangabe. Hier ist also ויהי ביום השביעי und im vorherg. Verse שלשת ימים zu streichen. Danach gaben die Leute gleich am ersten Tage die Hoffnung auf die Lösung des Rätsels auf. Die Erratung war in der Tat so schwierig, dass sie selbst dem Salomo bei all seiner Weisheit nicht gelungen wäre. Für הלא drückt Targum הלם aus, was fünf hebräische Handschriften auch haben, doch ist die Recepta befriedigend, wenn man den Ausdruck im Sinne von „doch wohl nicht!“ fasst; vgl. zu Gen. 43, 29. In einer Hinsicht ist הלא sogar besser als הלם. Denn קראתם heisst hier nicht, ihr habt gerufen, sondern ihr habt eingeladen, und dazu würde wohl die Angabe der Gelegenheit passen, aber keineswegs eine Ortsangabe.

16. רק heisst, es ist nicht anders; vgl. zu Deut. 4, 6. שנאתני ist so viel wie: ich bin dir gleichgiltig; sieh zu Gen. 29, 31 und 38, 23. In החידה ist ה Fragepartikel, und ולי וגו׳ bildet einen Umstandssatz, sodass das der Sinn des Ganzen ist: willst du meinen Landsleuten ein Rätsel aufgegeben haben, ohne es mir mitzuteilen? Lies הִגַּדְתָּהּ mit Mappik und beziehe das Suff. auf חידה.

18. Für החרסה, dessen unbetonte Endung â unerklärlich wäre, ist mit Stade הַחַדְרָה zu lesen und 15, 1 zu vergleichen. Die Leute lösten das Rätsel gegen Abend, ehe Simson sich für die Nacht in das Brautgemach zurückzog. Sie warteten bis dahin, um sich den Anschein zu geben, als hätten sie selber um die schwierige Lösung sich gemüht, die ihnen erst im letzten Augenblick gelungen wäre. Die Recepta aber ist nicht ein Schreibfehler, sondern eine gelehrte Verballhornung. Denn nach Sonnenuntergang fängt schon für die Israeliten der folgende Tag an, und wenn die Philister am siebten Tage bis dahin das Rätsel nicht gelöst hätten, würden sie ihre Wette verloren haben. Darum glaubte man hier in den Text eingreifen zu müssen. Doch war dies durchaus unnötig, denn Simson zog sich, wie natürlich war, noch vor Sonnenuntergang ins Brautgemach zurück. עגלה wird sonst, wie griechisch πῶλος, μόσχος und δάμαλις, mit Bezug auf ein weibliches Wesen im karitativen Sinne gebraucht; vgl. Jer. 46, 20. Danach wäre hier עגלתי = meine liebe Färse, aber spöttisch gemeint.

20. Ob die Vokaliesierung von רעה als Piel richtig ist oder das Wort als Kal gesprochen werden muss, kann ich nicht sagen, Eines jedoch steht für mich fest: das Verbum heisst nicht Brautführerdienste leisten, welche Bedeutung man ihm gewöhnlich beilegt, denn in diesem Sinne wäre dasselbe hier nach מרעהו vollends überflüssig. רעה heisst eigentlich weiden, im transitiven sowohl wie intransitivem Sinne, dann aber im Pl. Weidegenossen sein, vgl. zu Jes. 11, 7; daher רֵעַ, רֵעָה und מרע Freund. Doch gibt es auch eine entgegengesetzte Wendung des Begriffs. Wie nämlich bei dem lateinischen „rivalis“ aus dem Begriffe der Gemeinschaftlichkeit des Baches (rivus) der Begriff der Nebenbuhlerschaft entsteht, so entsteht er hier beim Verbum sowohl wie bei manchen der davon abgeleiteten Substantiven aus dem Begriffe der Weidegemeinschaft. Danach heist אשר רעה לו so viel wie; der sein Nebenbuhler gewesen war. Es war natürlich, dass das Weib in der Folge den heiratete, der schon früher um sie geworben hatte. Der Relativsatz aber ist eine Glosse zu מרעהו, das hier Nebenbuhler bedeutet; vgl. zu 1 Sam. 15, 28.

XV.

1. Das Ziegenböcklein war nicht speziell Geschenk an ein Weib. Das zarte Fleisch des Ziegenböckleins galt überhaupt für eine Delikatesse, womit man auch einem besonders geehrten männ-

lichen Gaste aufwartete; vgl. 6, 19 und 13, 15. Es ist sehr auffallend, dass die nunmehr an einen Landsmann verheiratete Philisterin im väterlichen Hause wohnt. Die einzige Erklärung dafür ist, dass der Verlauf der Erzählung es so verlangt.

2. An einer früheren Stelle haben wir bemerkt, das nacktes טוב niemals „schön“ heisst. Auch hier kann das fragliche Adjektiv diese Bedeutung nicht haben, da sonst der Gebrauch von הלא unbegreiflich wäre. Denn durch diese Partikel an der Spitze des Satzes wird die durch טובה ausgedrückte Eigenschaft des Mädchens als logische Folge davon dargestellt, dass sie הקטנה ist, während aber eine jüngere Schwester nicht notwendig die schönere ist. טובה heisst hier passend; sieh zu Gen. 1, 4. Eine jüngere Schwester ist für einen jungen Mann naturgemäss eine passendere Partie, besonders wenn die andere bedeutend älter ist; vgl. zu 14, 10.

3. להם bietet hier keine Schwierigkeit, wenn man es fasst im Sinne von „von ihnen“, „mit Bezug auf sie“. Für נקיתי lese man נִקַּמְתִּי. Zu dieser Emendation wird man gezwungen durch die Partikel an der Spitze des zweiten Halbverses. Denn כי bei folgendem Partizip kann nur begründend sein, aber nicht temporellen oder bedingenden Sinn haben. Bei dem im ersten Halbvers uns vorliegenden Texte aber kann der zweite unmöglich dessen Begründung sein.

5. Lies am Schlusse וָזָיִת. כרם זית ist ebenso wenig eine hebräische Verbindung, wie כרם גפן es wäre.

6. חתן התמני wird Simson jetzt noch genannt, ebenso wie Abigail 1 Sam, 30, 5 und 2 Sam. 2, 2. 3, 3 nach ihrer Verheiratung mit David die Ehefrau des Karmeliters Nabal heisst.

7. אם an der Spitze des Verses gibt dem Satze die Geltung einer feierlichen Beteuerung. Die Partikel ist also verneinend, wie beim Eide. Dagegen hat כי אם, das eigentlich durch Makkiph verbunden sein sollte, bei folgenden Perf. die Bedeutung „es sei denn, dass“; vgl. z. B. Am. 3, 7. Danach ist der Sinn der: ihr sollt wahrlich dies nicht getan haben, ohne dass ich es an euch räche. אחדל aber ist nicht richtig überliefert. ואחר אחדל hätte der Held nur dann sagen können, wenn dies sein letzter Racheakt gewesen wäre, was aber nicht der Fall war. Denn die übliche Fassung, wonach ואחר אחדל so viel wäre wie „und will dann erst ruhen“, als wollte Simson sagen, dass er nicht eher ruhen würde, bis er Rache genommen, scheitert daran, dass חדל niemals ruhen in dem hier passenden Sinne bedeutet. Dieser Begriff wird hebräisch

durch שקט ausgedrückt; vgl, Jes. 62, 1 und Ruth 3, 18. Für אחדל ist entschieden zu lesen חֲדַלְתֶּם. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Waw durch Haplographie verloren ging, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung in die Recepta geändert wurde. ואחר תחדלו ist = dann — wenn ich an euch Rache genommen — werdet ihr in Zukunft solches unterlassen.

8. Die sonst nicht vorkommende Verbindung שוק על ירך ist uns wahrscheinlich in ihrer Ursprünglichkeit nicht erhalten. Ich vermute, dass in שוק und ירך korrumpierte Ortsnamen stecken und על dazwischen aus ועד entstanden ist. Vor dem ersten Nomen ist מ als Verkürzung von מן wegen des Vorhergehenden weggefallen. Ein Volk schlagen von ... bis ist im Hebräischen übliche Sprechweise; vgl. 11, 33. Jos. 10, 41 und viele andere Stellen. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, dass der Schauplatz dieses Racheakts sonst nicht genannt ist.

9. Sprich am Schlusse בְלֶחִי ohne Artikel; vgl. V. 14. 17b und sieh zu 2 Sam. 23, 11.

11. Für לנו ist להם zu lesen und עשיתי להם am Schlusse des zweiten Halbverses zu vergleichen.

13. Bei חדשים ist nicht an die grössere physische Stärke zu denken, die jeder neue, noch nicht abgenutzte Gegenstand natürlicher Weise hat. Wenigstens kommt diese hier nicht allein in Betracht. Man hat dabei, wonicht ausschliesslich, so doch auch an die magische Kraft zu denken, die der Volksglaube dem Neuen zuschrieb; vgl. 2 K. 2, 20 und hier weiter unten 16, 11, wo unser Adjektiv wegen des darauf folg. Relativsatzes diesen Sinn haben muss.

17. Nach dem uns vorliegenden Texte ist am natürlichsten Simson Subjekt zu ויקרא. Wenn aber Simson selber dem Orte den Namen gab, sollte man logischer Weise erwarten, dass er dies tat mit dem Werkzeug der Heldentat, von der er diesen Namen hernahm, in der Hand. Ich vermute daher, dass der erste Halbvers ein späterer Einschub ist. Derjenige, von dem dieser Einschub herrührt, wollte damit den ersten Teil des Ortsnamens erklären, den er fälschlich רָמַת sprach, ihn mit רָמָה werfen kombinierend. Falsch ist diese Kombination, weil das Wegwerfen einer Sache, die man nicht mehr braucht oder überhaupt nicht gebrauchen kann, durch רמה nicht ausgedrückt wird. Dafür ist השליך der einzige Ausdruck; vgl. zu Gen. 21, 15 und Lev. 1, 16. Wenn man von dem ersten Halbvers absieht, kann das Subjekt zu ויקרא unbestimmt und der Ausdruck so viel sein wie: man nannte.

18. ביד pflegt man hier räumlich zu fassen und dem Satze den Sinn zu geben: und ich werde in die Hand der Unbeschnittenen fallen. Aber dafür ist das Ganze unhebräische Sprechweise. Tatsächlich hat ביד hier instrumentale Bedeutung, und der Sinn des Ganzen ist der: und nun sterbe ich vor Durst und werde durch die Hand der Unbeschnittenen — d. i., der Nichthebräer oder Barbaren — fallen; vgl. zu 2 Sam. 24, 14. Der Held befürchtet, dass er, vom Durst bis zum Sterben geschwächt, sich der Feinde nicht wird erwehren können.

19. ויבקע sollte hier nicht wörtlich übersetzt werden, denn der Ausdruck ist in solchen Verbindungen ein Idiotismus, dessen Sinn mit „spalten“ nichts zu tun hat. בקע heisst unter anderem eine Sache das hergeben lassen, das in ihrem Innern eingeschlossen ist; vgl. Gen. 7, 11. Ps. 74, 15 und Pr. 3, 20. Dass der Hebräer dabei nicht an „spalten“ denkt, zeigt der Umstand, dass das Verbum nicht nur die Sache, deren Inneres aufgetan wird, sondern auch das aus ihrem Innern Hervorgehende zum Objekt und beim Passivum zum Subjekt haben kann; vgl. Jes. 35, 6. 58, 8. 59, 5. Hab. 3, 9 und Hi. 28, 10.*) Wie diese Beispiele zeigen, wird unser Verbum zumeist so gebraucht vom Entstehen oder Schaffen von Wasserquellen, und diese Bedeutung hat בקע auch hier. — Ueber בלחי sieh zu V. 9.

20. בימי פלשתים ist = in den besten Tagen der Philister; vgl. zu Gen. 29, 27. Doch ist der Ausdruck nicht absolut, sondern mit Rücksicht auf die Beziehungen der Philister zu den Israeliten zu verstehen, sodass der Sinn ist: zur Zeit der Oberherrschaft der Philister. Es ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass פלשתים für הַשֹּׁפְטִים verschrieben oder verlesen ist. Danach wäre der Zweck dieser Angabe, Simson nachträglich als einen der Suffeten

---

*) Die Zulässigkeit der letztern Konstruktion legt die Vermutung nahe, dass unser בקע mit dem gleichlautenden Verbum, das „spalten“ bedeutet, nicht eins ist, sondern etymologisch mit dem arab. بَقِيَ zusammenhängt. Das arab. Verbum heisst ursprünglich l e e r s e i n; vgl. das lautverwandte lateinische „vaco“. Aus diesem Begriff ergibt sich für den Semiten leicht die Bedeutung nicht vergriffen, noch zu haben sein, dann übrig bleiben und schlechtweg da sein. Dass unser Verbum im Unterschied von dem arabischen transitiv ist, verschlägt nicht viel; vgl. z. B. עזב gegen عزب und נשא gegen نشا. Diese ursprüngliche Bedeutung unseres בקע würde dessen zwiefache Konstruktion vollkommen erklären. Denn Verba des Leerens haben in allen bekannten Sprachen entweder das Gefäss oder dessen Inhalt zum Objekt.

einzuführen, was am Eingang der Simsongeschichte nicht geschah. Für עשרים lasen die alten Rabbinen ארבעים; vgl. Jeruschalmi Sota Kap. 1, Hal. 8, wo Rabbi Acha den so entstehenden Widerspruch gegen 10, 17 in talmudischer Weise zu beseitigen sucht.

XVI.

1. ויבא אליה heisst nicht er wohnte ihr bei, sondern ist nur so viel wie: er kehrte bei ihr ein. Der Ausdruck könnte höchstens heissen „und er heiratete sie", aber die ganze Darstellung des Verhältnisses weist auf ein flüchtiges Abenteuer, nicht auf eine eheliche Verbindung hin; sieh zu Gen. 6, 4.

2. An der Spitze dieses Verses ist sichtlich ein Verbum des Sagens oder Berichtens ausgefallen. Aber auch der Rest des ersten Halbverses ist nicht in Ordnung; denn ויסבו ohne jegliches Komplement gibt keinen befriedigenden Sinn. Auch ist בשער העיר kaum richtig, weil, wenn die Stadtbewohner dem Simson am Stadttor aufgelauert hätten, im Folgenden berichtet sein müsste, dass er etliche von ihnen erschlug, was aber nicht der Fall ist. Manche Erklärer streichen das Ganze von ויסבו an bis zum Athnach. Das ist aber nicht nötig. Es genügt vollkommen, wenn man bloss בשער העיר streicht, וישכב für ויסבו und וַיַּאֲרִכוּ für ויארבו liest. Dann ist der Sinn des Ganzen der: „Simson ist hierher gekommen und hat sich schlafen gelegt; doch schoben sie den Angriff auf ihn — wörtlich warteten auf ihn — die ganze Nacht." Ueber האריך mit ל der Person vgl. zu Eccl. 8, 12. Bei dieser Fassung vermisst man im zweiten Halbvers vor עד וגו׳ ein Verbum des Wartens nicht sehr. Doch ist die Ausdrucksweise äusserst spät. In אור הבקר fasst man אור besser als Perf. Ueber עד mit folg. Perf. vgl. Jos. 2, 22.

3. Für וִיסָּעֵם spricht man sicherer וַיַּסִּעֵם als Hiph. Ich traue diesem transitivem Kal nicht recht, da die unzweifelhaften Kalformen dieses Verbums, die nahe an vierzigmal vorkommen, stets intransitiv sind. Dafür, dass Simson die ungeheuere Last von Gaza bis gegen Hebron — etwa siebzig Kilometer — trug, gibt es keine andere Erklärung, als das Bestreben, grosse Bewunderung zu erregen. Ob so etwas menschenmöglich ist, darum kümmert sich die Sage nicht.

4. Wenn es ein Weib zum Objekt hat, braucht אהב nicht notwendig eine ernstliche, leidenschaftliche Neigung auszudrücken, sondern kann auch heissen eine Liebschaft oder Liaison haben. Das sieht man aus Hos. 3, 1. Denn dort ist von befohlener

geschlechtlicher Liebe die Rede, und auf Befehl kann man ein Weib nicht inniglich lieben. Ausserdem ist das betreffende Weib dort derart beschrieben, dass sie der Prophet JHVHs unmöglich aufrichtig lieben konnte. Eine solche Liebelei bezeichnet das Verbum hier. In dem Ortsnamen נחל שורק kann das nomen regens nicht Tal heissen, denn danach müsste bei der Peinlichkeit, mit der im Hebräischen das Verbum der Bewegung je nach der Lage des Bestimmungsorts gewählt wird, V. 5. 8 und 18 vom Gelangen an den genannten Ort ירד statt עלה gebraucht sein. Dieses נחל hängt etymologisch mit dem arab. نَخْل zusammen und heisst Palmengarten; sieh zu Num. 24, 6. Zu dieser Bedeutung von נחל passt auch שורק besser, das, wie es scheint, nicht nur von der Weinrebe, sondern auch von edlen Dattelbäumen gebraucht wurde.

5. וראי ist so viel wie: und finde aus. Diesen Begriff kann der Hebräer bei einem davon abhängenden Objektsatz nicht anders ausdrücken als durch ראה. לענותו bildet nicht einen Absichtssatz, sondern gibt den Grad der Handlung des Verbums an, von dem es abhängt. Ueber die Konstruktion vgl. V. 16 ותקצר נפשו למות. Aehnlich Num. 18, 22. 35, 31 und 2 K. 20, 1. ענה heisst hier, wie öfter, das Objekt dem Willen des Subjekts gewaltsam unterwerfen. Danach ist der Sinn des Ganzen: damit wir ihn derart fesseln, dass wir mit ihm machen können, was wir wollen. Im zweiten Halbvers ist das Hundert hinzugefügt, um der Angabe den Anschein der Genauigkeit zu geben. Denn tausend ist eine runde Zahl. Ebenso 17, 2. Sieh zu 19, 2.

6. Ueber לענותך gilt alles, was in der vorhergehenden Bemerkung über לענותו gesagt wurde.

8. יתרים heisst nicht Schnüre oder Stricke, sondern Sehnen des tierischen Körpers. Nur dazu passt לחים אשר לא חרבו; vgl. zu V. 12.

9. Streiche לה, dann setze den ganzen ersten Satz nach dem zweiten, sodass er den Schluss des ersten Halbverses bildet, und vgl. V. 12. In ihrer neuen Stellung bilden die Worte והארב ישב בחדר einen Umstandssatz, wie dort. Danach sind aber die fraglichen Worte Fortsetzung von Delilas Ruf und der Sinn des Ganzen der: die Philister wollen dich überfallen, und Leute zum Auflauern sind im innern Gemach! Die letztere Mitteilung will auf die unmittelbare Nähe der Gefahr aufmerksam machen und den Helden zu sofortiger Aktion anspornen. Der ganze Ruf aber war blosse Fiktion. Denn wären zur Zeit Philister im Hause

Delilas, würde Simson sie nicht ohne Züchtigung haben davonkommen lassen. Ausserdem müsste im Vorhergehenden gesagt sein, dass Delila sie zu sich kommen liess; vgl. V. 18. Für לה könnte man höchstens לך lesen. Dann wäre והארב ישב לך בחדר nach Jer. 3, 2 so viel wie: und im innern Gemach lauern Leute auf dich im Hinterhalt! Im zweiten Halbvers ist בהריחו אש = wenn er in die leichteste Berührung mit Feuer kommt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Hi. 14, 9 und Dan. 3, 27. Der Schlusssatz, ist aus anderswo hier wiederholt und darum zu streichen und darüber zu V. 14 zu vergleichen.

12. Man beachte hier ותקח דלילה im Unterschied von ויעלו לה סרני פלשתים in V. 8. Die יתרים לחים waren etwas Spezielles — vgl. dort die Bemerkung — das nicht überall zu haben ist, darum mussten die Philister sie liefern, dagegen konnten die neuen Seile von Delila selbst in ihrem Orte aufgetrieben werden. Ueber die Fassung des Satzes והארב ישב בחדר sieh zu V. 9.

13. Hier ist der Tekt intakt, denn im zweiten Halbvers, ist der Nachsatz וחליתי והייתי כאחד האדם vom Verfasser selbst weggelassen, weil er aus V. 7 und 11 sich leicht supplizieren lässt. Der Zusatz ותקעת ביתד, den LXX hier haben, und den alle Neuern für echt halten, beruht auf Textverderbnis in V. 14, wonach die alten Dolmetscher hier ergänzen zu müssen glaubten; sieh die folgende Bemerkung.

14. Auch hier geht der Zusatz, den LXX zu Anfang des Verses haben, nicht auf hebräischen Text zurück. Wie an dieser Stelle der Satz והארב ישב בחדר als selbstverständlich weggelassen ist, so wird auch vorausgesetzt, dass Delila nach Simsons Angabe alles zur Probe fertig gemacht, ehe sie den Ruf ausstiess. Die Abkürzung des Rufes und diese Voraussetzung können nach dem ausführlichen Bericht über die beiden ersten Proben nicht befremden. Für ביתד ist בְּיָדָהּ zu lesen. ותתקע בידה heisst sie schlug auf mit der Hand oder der Faust. Dies geschah, um durch den Schall Simsons Aufmerksamkeit zu erregen. היתד im zweiten Halbvers ist als Variante zum ursprünglichen בידה oder zu dem daraus korrumpierten ביתד im ersten zu streichen. Auch וייקץ משנתו ist zu streichen, da im Vorhergehenden nicht gesagt ist, dass der Held bei dieser Probe schlief. Diesmal, wo Delila wieder gefoppt wurde, war es ebenso wenig nötig den Helden einzuschläfern, wie bei den beiden ersten Proben. Anders beim letzten Mal, wo Delila sah, dass er ihr sein Geheimnis wirklich verraten hatte, vgl. V. 18; da musste

sie ihn einschläfern, weil sie wusste, dass er im wachen Zustande sich dessen nicht würde berauben lassen, das ihm die Riesenkraft gab. Für וַיִּסַּע ist וַיְּסַע zu lesen und zu V. 3 zu vergleichen. Am Schlusse haben LXX Alex. und Luc. noch den Satz ולא נודע כחו, der hier ursprünglich ist. Doch haben LXX und die Neuern, die, wie gewöhnlich, ihnen folgen, diesen Satz missverstanden. Die Worte heissen nicht „aber das Geheimnis seiner Kraft ward nicht kund“, wie man zu übersetzen pflegt, sondern sie bilden einen Umstandssatz, dessen Sinn ist: ohne dass er sich merklich angestrengt hätte. Wenn man erwägt, dass bei jeder der früheren Gelegenheiten im Berichte die Leichtigkeit, womit der Held sich frei machte, stark hervorgehoben wird — vgl. V. 9 כאשר ינתק וגו׳, V. 12 כחוט und 15, 14 כפשתים אשר בערו באש — wird man diesen Satz in dem oben angegebenen Sinne hier an seinem Platze finden. Dagegen wäre derselbe oben V. 9 nach dem Relativsatz vollkommen überflüssig. Die Bedeutung, die כח hier hat, ist wohl zu beachten.

15. לב bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht das Herz als Sitz des Vertrauens, sondern es ist לבך so viel wie: dein Geheimnis, das du im Herzen birgst und bis jetzt nicht kundgetan hast; vgl. V. 17 und 18 כל לבה. Die Präposition את wiederum bezeichnet hier, wie öfter, intellektuellen Besitz, sodass אין אתי ist = ich kenne nicht oder ich weiss nicht. Der Sinn des Ganzen ist: wie kannst du nur behaupten, dass du mich liebst, wenn du vor mir ein Geheimnis hast. Zwischen Liebenden, meint Delila, darf es keine Geheimnisse geben.

18. Für ועלו ist mit andern nach sehr vielen Handschriften ויעלו zu lesen. Dagegen ist an ויעלו הכסף, wofür manche bloss והכסף lesen wollen, nichts zu ändern. Selbstredend ist dieses ויעלו Hiph., nicht Kal, wie das erste.

19. Für לאיש ist לתער zu lesen. ותקרא לתער ist = sie rief nach einem Schermesser. Die Verkennung der Bedeutung von ל hat die Aenderung von לתער in לאיש zur Folge gehabt. Delila hätte danach vor der Einschläferung Simsons das Schermesser nicht bereit gehalten, sondern erst nachher danach gerufen, weil die Entdeckung dieses Instruments in Simson einen Verdacht erweckt haben würde, der ihn nicht hätte einschlafen lassen. Doornick streicht einfach ותקרא לאיש, was aber rein willkürlich ist. Andere wieder behalten den fraglichen Ausdruck unverändert bei, ändern aber ותגלח in ויגלח, ohne jedoch einen genügenden Grund zu geben,

warum Delila das Haar nicht selber abschnitt, sondern dies von einem Manne tun liess. Im zweiten Halbvers lesen die Neuern nach LXX Alx. und Luc. וַיָּחֶל לַעֲנֹת für ותחל לענותו. Aber diese Emendation fördert ein barbarisches Hebräisch zu Tage; denn von הֵחֵל kann ein Inf. pass. nicht abhängen. Ausserdem könnte der so emendierte Ausdruck nicht heissen „da wurde er schwächer und schwächer, sondern wäre schlecht hebräisch für „da fing er an, sich selbst Gewalt anzutun" — vgl. zu V. 5 — was der Verfasser unmöglich sagen will. An לענותו ist nichts zu ändern, dagegen hat man וַיֵּחַל von חלה für ותחל zu lesen. וַיֵּחַל לענותו ist so viel wie: darauf wurde er so schwach, dass man mit ihm machen konnte, was man wollte; vgl. zu V. 5.

20. אצא כפעם בפעם, worin יצא heisst frei oder loskommen, setzt voraus, dass der Held, noch halb verschlafen, im ersten Augenblicke sich über die Lage nicht klar ist und denkt, es gelte, wie früher, Fesseln zu sprengen oder sich von etwas loszumachen. In ואנער aber muss etwas stecken, das einen Versuch Simsons ausdrückt, den vorherg. Gedanken zur Tat zu machen. Man lese daher וַיִּנָּעֵר oder וַיִּנְעַר = und er schüttelte sich. Simson, der sich wieder gebunden oder festgehalten wähnte, schüttelte sich, um sich frei zu machen.

21. Das Kethib האסירים ist mindestens so gut, wo nicht noch besser als das Keri; sieh Num. 26, 9.

22. Von צמח wird Kal gebraucht um das Hervorbrechen aus dem Boden und das Sichtbarwerden über demselben, wie auch bildlich das Entstehen im allgemeinen auszudrücken, während Piel das weitere Wachstum und die spätere Entwickelung bezeichnet; vgl. Gen. 41, 6. 23, besonders Lev. 13, 37. Hi. 5, 6 gegen 2 Sam. 10, 5. Ez. 16, 7 und 1 Chr. 19, 5. Danach ist hier Piel gebraucht, weil die Haarwurzeln auch nach dem Abschneiden der Haare über dem Haarboden sichtbar waren. Ebenso würde z. B. vom Grummet Piel gebraucht werden müssen.

23. In ולשמחה, wenn dies richtig überliefert und nicht vielmehr וְלִשְׂמֹחַ dafür zu lesen ist, ist â nicht Femininendung, sondern Casusendung; vgl. zu Gen. 1, 30.

24. Manche Erklärer stellen diesen und den folgenden Vers um, doch ist durchaus nicht nötig, in den Text so tief einzugreifen. Es genügt vollkommen, wenn man וַיִּרְאוּ mit Metheg spricht. אתו wird dann wohl besser gestrichen, doch kann es zur Not auch bleiben und auf דגון in V. 23 bezogen werden. Dann ist der Sinn

einfach: die Leute fürchteten und priesen ihren Gott. Von solcher besonderen Furcht oder solchem besonderen Respekt vor einem Gotte, seinem eigenen oder einem fremden, unmittelbar nach einer Grosstat desselben ist im A. T. auch sonst nicht selten die Rede; vgl. Ex. 14, 31. 1 Sam. 12, 18 und Jona 1, 16. Bei dieser Gelegenheit war die Gefangennahme des bis dahin unüberwindlichen israelitischen Helden, welche die Philister Dagon, ihrem Gotte, zuschrieben, die Veranlassung ihres besondern Respekts vor ihm. Bei מחריב ארצנו denken die Redenden an die Vernichtung ihrer Ernte durch die Füchse mit den brennenden Fackeln; vgl. 15, 4. 5.

26. והמישני heisst nicht „dass ich betaste", denn das wäre hebräisch — durch וַאֲמֻשָׁה ausgedrückt, — sondern ist so viel wie: und verhilf mir dazu, dass ich betaste. Wenn Simson die Säulen ertasten sollte, war nicht nur nötig, dass sein Führer ihn loslasse, sondern auch dass er ihn zuvor dicht an die Säulen heranbrachte, die er selber in seiner Blindheit nicht hätte finden können.

27. Streiche den Artikel in הראים, der durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist.

28. Dass הזה wegen seines Geschlechtes hier falsch ist, liegt auf der Hand. Aber auch הפעם הזאת wäre hier unhebräisch; denn in Verbindung mit einem hinzeigenden Fürwort, es sei dies זאת oder היא *), heisst es immer nur בפעם, nicht הפעם; vgl. Ex. 8, 28. 9, 14. Deut. 9, 19. 10, 10. 2 Sam. 17, 7. Jer. 10, 18. 16, 21. Für הזה hat man חָזֵק als verstärkenden Inf. absol. zu lesen und dieses unmittelbar hinter נא zu setzen. Ueber solche Verstärkung beim Imperativ sieh Num. 11, 15. Jes. 6, 9. 55, 2. Aber auch für נקם ist נָקֹם als verstärkenden Inf. absol. zu lesen. אחת heisst dann ein einziges Mal; vgl. Lev. 16, 34.

XVII.

1. Für מהר erwarten wir Abendländer בהר, aber hebräisch wäre dieses in solchem Zusammenhang nicht richtig. Bei letzterem würde der Satz gut klassisch nur besagen, dass der Betreffende in dem Gebirge Ephraim sich zur Zeit befand, nicht aber dass er dort daheim war; vgl. V. 7 und 1 Sam. 1, 1.

---

*) Denn auch הוא ist eigentlich nichts als ein hinzeigendes Fürwort. Wäre das Wörtchen ein Pron. person. würde es den Artikel nicht zu sich nehmen können. Ein persönliches Fürwort für die dritte Person hat das Hebräische ebensowenig wie das Griechische und Lateinische.

2. ואת אלית ist nicht von einem Fluch zu verstehen, den das Weib vor sich hin ausgesprochen hätte, sondern von einer öffentlichen Bekanntmachung des Diebstahls, wobei dem Dieb mit einem Fluche gedroht wurde, falls er das Gestohlene nicht zurückerstattete. Hinter באזני vermuten die Erklärer eine Lücke. Es ist hier jedoch nichts ausgefallen, denn das Objekt zu אמרת ergänzt sich aus אלית, und der Sinn des Satzes ist: auch ist der Fluch, den du ausrufen liessest, in meiner Gegenwart ausgerufen worden. Mit der Formel ברוך בני ליהוה will das Weib, als sie hört, dass ihr eigener Sohn der Dieb ist, die magische Wirkung des in seiner Gegenwart ausgesprochenen Fluches abwehren; vgl. zu Deut. 29, 18 und zu 1 K. 2, 45.

3. וישב ist hier im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen und daher so viel wie: da erklärte er sich bereit, zurückzuerstatten. הקדשתי וגו׳ מידי ist = ich weihe das Geld JHVH, sobald ich es wieder in Händen habe. Ehe die Redende das Geld wieder in ihrem Besitze hat, kann sie es JHVH nicht weihen; vgl. Baba kamma 69b. Für לבני aber ist בני zu lesen und dieses als Vokativ zu fassen. Mit ועתה endlich ist hier nichts anzufangen. Man muss dafür ואתה oder ואתו lesen und das Suff. auf פסל beziehen. Doch bezeichnet את hier nicht das Objekt, sondern das Prädikatsnomen. Danach ist der Sinn des Satzes der: und als solches — das heisst als Bild — will ich dir es — das Geld — wiedergeben.

5. Die Verbindung האיש מיכה ist bei der obskuren Persönlichkeit dieses Micha nach der Bemerkung zu Ex. 11, 3 nicht möglich. Für והאיש מיכה לו ist zu lesen ויעש לו מיכה. Nach der Korruption des Verbums wurde לו notwendiger Weise umgesetzt. Jetzt, wo er das Nötige für ein Götterbild hatte, errichtete sich Micha ein Gotteshaus. Nach dem uns vorliegenden Texte hatte Micha schon früher das Gotteshaus, während aber ein solches ohne Götterbild undenkbar ist.

7. Diese Angabe, worin ein Mann aus dem Stamme Juda ein Levite genannt wird, kann nicht einen Stamm Levi voraussetzen. Levite ist hier offenbar bloss Berufsbezeichnung. Danach ist es mehr als wahrscheinlich, dass es in Wirklichkeit einen Stamm Levi unter den Israeliten niemals gegeben hat. Das Nomen לוי, ursprünglich vielleicht לָוִי gesprochen, heisst seiner Abstammung nach Anhängsel; vgl. zu Gen. 29, 34. So wurde in alter Zeit das Schmarotzertum unter den Israeliten genannt, das keinen eigenen Besitz hatte und als Diener des Volkes ein kümmerliches Leben

fristete. Die Dienste dieser Leviten nahmen nach und nach immer mehr priesterlichen Charakter an, bis Levite und Priester schliesslich gleichbedeutend wurden. Am Schlusse des Verses ist גר שם unmöglich richtig überliefert, denn גור kann vom Wohnen im eigenen Geburtsort nicht gebraucht werden. Für גר שם ist daher גֹּרַשׁ משם zu lesen. Danach war der in Rede stehende Levite für irgendeinen Frevel, den er begangen hatte, aus seiner Vaterstadt verjagt worden*). Die schimpfliche Vertreibung des Leviten aus seiner Vaterstadt ist ein Zug in der Darstellung, der denselben Zweck hat, wie der mit der Entstehung des Bildes verbundene Diebstahl und der nachherige Raub des Bildes. Alles das will den Ursprung des Heiligtums zu Dan verunglimpfen. Selbstredend sind alle diese Züge erst später in die Sage hineingetragen worden.

8. לעשות דרכו pflegt man wiederzugeben „um dann seine Reise fortzusetzen", was aber falsch und zugleich unlogisch ist. Unlogisch, weil das Kommen nach einem Orte logischer Weise nur das, was man dort zu tun beabsichtigt, nicht aber die Weiterreise zum Zwecke haben kann. Falsch aber ist obige Fassung, erstens weil für „dann" im hebräischen Texte nichts da ist, und zweitens weil „seine Reise fortsetzen" hebräisch nicht durch לעשות דרכו, sondern durch ללכת לדרכו ausgedrückt sein würde; vgl. 19, 27. Gen. 32, 2 und 1 Sam. 26, 25. Denn die auf Grund unserer Stelle von Buhl s. v. עשה gemachte Angabe, dass עשה דרך bedeutet einen Weg machen ist nicht richtig. עשה דרך heisst nichts anderes als ein Geschäft besorgen; vgl. Jes. 58, 13, und diese Bedeutung hat die Redensart auch hier. Der Mann, ein Levite von Beruf, vgl. zu V. 7, war nachdem er seine Vaterstadt verlassen, auf der Suche nach einer Stellung als Priester. In der Stadt Michas angelangt, erfuhr er, dass dieser ein Gotteshaus oder Heiligtum besass, und darum sprach er bei ihm geschäftlich vor, um zu sehen, ob er vielleicht bei ihm in Dienst treten könnte. Dies heisst hebräisch לעשות דרכו.

10. ערך בגדים ist = so viel Kleidung als mutmasslich für die genannte Zeit hinreichen wird; vgl. zu Gen. 22, 9. Am Schlusse ist וילך הלוי zu streichen. Die zu streichenden Worte sind durch Dittographie aus dem folg. ויאל הלוי entstanden.

*) Dass dieser Levite ein gewissenloser Mensch war, zeigt dessen nachherige Untreue gegen seinen Dienstherrn; vgl. 18, 20.

11. Ueber ויואל sieh zu Gen. 13, 18. Hier ist der Ausdruck gebraucht, weil der Levite mit dem geringen Lohne nicht zufrieden war, sich aber zur Annahme der Bedingungen bequemen musste, weil er augenblicklich nichts Besseres in Aussicht hatte. Im zweiten Halbvers finden manche Kritiker bornierter Weise einen Widerspruch zu היה לי לאב in V. 9. Im Grunde aber will hier nur gesagt sein, dass der Levite von Micha gut, und zwar wie ein eigener Sohn, behandelt wurde, und dies ist hervorgehoben, um die Untreue, womit der Mietling die gute Behandlung nachher lohnte, umso verdammenswerter erscheinen zu lassen; vgl. 18, 20 und sieh die Schlussbemerkung zu V. 7.

XVIII.

1. Der ganze erste Halbvers scheint mir unecht, und ich vermute, dass ursprünglich בימים ההם שבט וגו' dieses Stück anfing. Denn das Nichtvorhandensein eines Königs ist in solchem Zusammenhang gleichbedeutend mit dem Zustand der Anarchie, ein solcher Zustand ist aber für den im Folgenden berichteten Raub des Götterbildes keineswegs nötig. Anders 19, 1 womit der Bericht über einen Frevel eingeleitet wird, der einen blutigen Bruderkrieg zur Folge hatte. Im zweiten Halbvers wird der Satz כי לא נפלה וגו' nur dann korrekt, wenn man נחלה für בנחלה liest. Noch besser aber liest man נחלה für נפלה und streicht בנחלה am Schlusse. Letzteres Verfahren scheint mir vorzuziehen, weil die Verbindung נפלה נחלה לפ' sich sonst nicht nachweisen lässt.

2. מקצותם heisst nicht „aus ihrer Gesamtheit“, was nach ממשפחותם vollends überflüssig wäre, sondern ist so viel wie: aus ihren tüchtigsten Männern. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 47, 2.

3. קול versteht schon Bunsen hier richtig von der Mundart. Die Ephraimiten sprachen ihren Dialekt, vgl. 11, 6, und von diesem wich der Dialekt des Leviten aus Juda ab. Diese Abweichung verriet ihn als Fremden, und dieser Umstand veranlasste die schlauen Daniter, sich mit ihm einzulassen, in der Hoffnung, dass er seinen Dienstherrn verraten würde, was er in der Folge auch tat. Wegen der Aehnlichkeit im Ausdruck schreibt Nowack ומה לך פה derselben Hand zu, die V. 23 f. מה לך schrieb! Der Bedeutung nach haben diese beiden Redensarten nicht die geringste Aehnlichkeit. Hier wird zuerst gefragt, was treibst du in diesem Orte? und dann ומה לך פה, was so viel heisst wie: und was bringt dir

die Beschäftigung hier ein? eigentlich was sind deine Ansprüche hier? vgl. Jes. 22, 16. Blosses מה לך aber heisst, was ist dir?

4. כזה וכזה deutet eine Abkürzung der Erzählung an; vgl. zu Jos. 7, 20. Die Variation der Vokalisierung scheint mir zweifelhaft. Ich vermute, dass auch das erste dieser beiden Worte כזה zu sprechen ist; vgl. das arab. gleichförmige كيت وكيت.

6. נכח יהוה דרכם heisst wörtlich, euer Weg läuft parallel mit JHVH, d. i., er entspricht JHVHs Wunsch; vgl. zu 1 Sam. 16, 6.

7. An יושבת ist nichts zu ändern. Das Partizip bezieht sich auf das auf ליש gehende Suff. in בקרבה, zu dem es Prädikatsnomen ist, während שקט ובטח in ähnlicher Weise העם beschreibt. Ueber die Konstr. von יושבת vgl. zu Gen. 3, 8. Der Sinn des Ganzen ist danach der: und sie fanden das Volk in ihm, dem in Sicherheit liegenden Laisch, nach der Art der Zidonier ruhig und sorglos. Von da ab ist der Text heillos verderbt. Targum las עֲיר für עצר, aber auch damit kommt man nicht durch.

8. Ueber מה אתם = was habt ihr zu berichten? eigentlich wie steht es mit euch? lässt sich Ruth 3, 16 מי את vergleichen.

10. Transferiere כי נתנה אלהים בידכם ans Ende des Verses. Der Satz kam in den ersten Halbvers durch vertikale Dittographie und wurde darauf als man den Irrtum entdeckte irrtümlich an der unrichtigen Stelle gestrichen.

15. Dieser und der folgende Vers sind eine Variante zu V. 17. Sie geben sich schon durch בית הנער הלוי und durch איש חגורים כלי מלחמתם נצבים statt des allein korrekten האיש החגור כלי מלחמה נצב als spätere Zutat zu erkennen.

17. Auch hier ist der Text nicht in Ordnung. Gleich das erste Wort ist nicht richtig, denn es ist kein Grund vorhanden, warum das Gelangen der fünf Männer in das Haus Michas durch עלה ausgedrückt sein soll. Ferner sind die Perfekta באו und לקחו in diesem Zusammenhang unhebräisch. Endlich ist der zweite Halbvers, wonach der Priester, als der Raub ausgeübt wurde, am Stadttor stand, in Widerspruch zu V. 18, wo gesagt ist, dass er im Hause mit den Eindringlingen sprach. Der Text las ursprünglich וישלחו חמשת האנשים ההלכים לרגל את הארץ ויבאו שמה לקחת הפסל והאפוד והתרפים והמסכה והכהן ושש מאות האיש החגור כלי מלחמה נצב פתח השער. Nachdem aus לקחת einmal לקחו את geworden, sah man sich genötigt, vor jedem der folgenden Substantiva את zu wiederholen; vgl. zu Gen. 15, 19. Das Objekt zu וישלח bildet חמשת האנשים, während das Subjekt dazu aus dem Vorherg. zu entnehmen ist. ויבאו ist Fortsetzung zu ההלכים, und

הכהן gehört noch zum Objekt von לקחת. שמה bezieht sich auf das Haus Michas. Der Sinn des Ganzen ist danach wie folgt: und sie entsendeten die fünf Männer, die ausgezogen waren, das Land auszukundschaften, und die auf dem Wege das Land auszukundschaften, dort — im Hause Michas — eingekehrt waren, das Bild usw. mitsamt dem Priester zu holen, während die sechshundert gewaffneten Männer am Tore standen.

21. כבודה ist kein hebräisches Wort; sieh zu Ez. 23, 41 und K. zu Ps. 45, 14. Man hat dafür עֲבֻדָּה zu lesen und zu Gen. 26, 14 zu vergleichen. עבדה bezeichnet Vieh, mit dem gearbeitet wird, im Unterschied von מקנה, das Zuchtvieh bedeutet.

23. Im Arabischen sagt man ما لفلان يقوم und ما لفلان قائمًا. Diese beiden Konstruktionen teilt im Hebräischen die Wendung מה לפ׳ mit der arabischen, nur dass im Hebräischen später vor dem Imperf. auch כי stehen kann. Die Partizipialkonstruktion ist im Hebräischen die jüngere der beiden und in der Mischna die ausschliessliche; vgl. Jes. 3, 15. Jona 1, 6. Ps. 114, 5. Eccl. 6, 8. Kerithoth 5, 2. Middoth 2, 2 und Mekhilta zu Ex. 20, 3. Dem Hebräischen allein eigen ist die Konstruktion von מה ל mit folg. Perf. c. כי, wie hier und Jes. 52, 5.

25. Bitterkeit der Seele ist im Hebräischen Bezeichnung für die tiefste Verzweiflung. Hier bezeichnet der Ausdruck, wie bisweilen auch sonst, die aus der tiefsten Verzweiflung entstehende Rücksichtslosigkeit, die zu allem bereit ist; vgl. 1 Sam. 30, 6 und sieh zu 1 Sam. 1, 10.

30. Für הארץ ist, wie schon Houbig. erkannt hat, הארן zu lesen. Diejenigen, die diese Emendation verwerfen, vergessen oder wissen nicht, dass הארץ, namentlich in der gemeinen Prosa, wohl die Bewohner der ganzen Erde, aber nicht die Bevölkerung eines einzigen Landes bezeichnen kann.

31. Für וישימו ist zu lesen ויקימו, wie im vorherg. Verse, zu dem dieser nur eine Variante zu sein scheint.

XIX.

1. פילגש ist nicht Apposition zu אשה, sondern bildet das Prädikatsnomen, während letzteres Objekt ist. Der Satz heisst danach: und der nahm sich ein Mädchen aus Bethlehem in Juda zum Kebsweib, wie Kautzsch auch richtig übersetzt (gegen Nowack).

2. Gegen ותזנה spricht die nachherige von dem Gatten gesuchte Versöhnung. Denn kein Orientale kann seinem Weibe eine

eheliche Untreue vergeben. Die alten Rabbinen schrieben das Zerwürfnis zwischen diesen Eheleuten einer häuslichen Nachlässigkeit seitens des Weibes zu, vgl. Gittin 6b, und darauf konnten sie unmöglich durch ותזנה geführt werden. Vielleicht ist zu lesen ותזנח. Wenn man dieses Verbum im Sinne des arabischen زنخ stinken fasst, kann ותזנח עליו sehr gut heissen sie erregte bei ihm Ueberdruss. Zur Konstruktion mit על lässt sich englisch „to pall upon“ vergleichen. Dass ein Mann einem Weibe, dessen er einst überdrüssig war, sich wieder in Liebe zuneigt, ist nicht unnatürlich. Im zweiten Halbvers ist das asyndetische ארבעה חדשים, wie überhaupt „ein Jahr und vier Monate“ als Zeitangabe sehr befremdend. Ferner ist es nicht wahrscheinlich, dass der Mann eine Wiedervereinigung mit dem Weibe gesucht haben würde, wenn er eine so lange Trennung von ihr hätte ertragen können. Endlich kann mit ימים in der Bedeutung „Jahr“ kein anderer Zeitabschnitt verbunden werden. Für שם ימים ist שְׁמֻמָה zu lesen und über blosses ארבעה חדשים als Zeitangabe 20, 47 zu vergleichen. Drei ist eine runde Zahl, darum kommt hier und an der genannten Stelle noch ein Monat dazu, um der Angabe den Anschein der Genauigkeit zu geben; vgl. die Schlussbemerkung zu 16, 5. שממה, dem Jes. 54, 1 בעולה entgegengesetzt ist, bezeichnet ein Weib, das gezwungen ist, unverheiratet zu bleiben oder von ihrem Gatten getrennt zu leben; vgl. zu 2 Sam. 13, 20. Hier ist letzteres gemeint. Dieser Begriff ergibt sich leicht aus dem Begriff des Verlassenseins; vgl. arab. عزب V unverheiratet sein.

3. Ueber לדבר על לבה sieh zu Gen. 34, 3. Das Kethib להשיבו ist das einzig Richtige. Das Suff. bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende לבה. השיב לב heisst ein entfremdes Herz zurückgewinnen. Die Redensart findet sich nur noch Mal. 3, 24, und das einzige Beispiel entging, wie öfter, dem Gedächtnis der Massoreten. Behauptet doch auch Nowack, trotz Mandelkerns Konkordanz, die bei unsern modernen Exegeten so ziemlich die Belesenheit im Alten Testament ersetzt, dass die in Rede stehende Verbindung nirgends vorkommt, und dass sie, wenn sie auch vorkäme, den oben angegebenen Sinn nicht haben könnte. Uebrigens hätte man auch aus 1. K. 12, 27a hier den Sinn erschliessen können. Im zweiten Halbvers wollen manche Erklärer וַיָּבֹא lesen für ותביאהו, doch ist nur die Recepta richtig. Denn nach der Entzweiung hing es vom Weibe ab, ob der Gatte ihren Vater wegen einer Versöhnung

sprechen durfte, und es ist daher hier gesagt, dass sie ihm die Erlaubnis dazu gab.

4. אבי הנערה neben חתנו erklärt sich daraus, dass in unserer Erzählung zwei verschiedene Quellen verarbeitet sind, in deren einer der Schwiegervater in der einen und in der andern in der anderen Weise bezeichnet war, und dass der Redaktor, um die Spuren der Verquickung möglichst zu verwischen, hier und V. 9 zu der einen Bezeichnung noch die andere hinzufügte, wodurch aber die Sache noch verschlimmert wurde. Die Bezeichnung אבי הנערה gehört der ältern Quelle an.

6. Für וישבו ist ohne den geringsten Zweifel וַיָּשֻׁבוּ zu sprechen. וישבו ויאכלו ist = da assen sie wieder. Dies ist gesagt mit Bezug auf V. 4; vgl. V. 7 וַיָּשָׁב וילן und V. 4 und 21, wo, weil es sich dort um die erste Mahlzeit handelt, וישבו bei ויאכלו fehlt.

9. Für רפה hatte der Text ursprünglich פנה. לערוב ist als Glosse zu streichen. Der Glossator schrieb aber לָעֶרֶב, und daraus entstand die Recepta. חנות היום heisst nicht was die Wörterbücher angeben, sondern ist so viel wie: die Tageszeit, wo Wanderer Rast zu machen pflegen, wörtlich das Niederlassen für den Tag. חנה hat also in dieser Verbindung im wesentlichen seine gewöhnliche Bedeutung; vgl. Kimchi. Targum sprach הֵנָּה = hier für das zweite הנה und gibt חנות wieder wie wenn im Texte אך dafür stünde. Für והשכמתם ist והשכמת zu lesen und והלכת לאהלך am Schlusse zu vergleichen. Danach ist aber auch לדרככם in לדרכך zu ändern.

11. Für רד ist mit allen Neuern ירד zu lesen. Ueber die Ausdrucksweise aber, für die keiner der Erklärer eine Analogie weiss, sieh zu 1 Sam. 20, 19*).

12. Für das ungrammatische נכרי ist נֵכָר zu lesen und über die Verbindung עיר נכר Ps. 137, 4 אדמת נכר zu vergleichen. Andere lesen נכרים, aber das winzige Jod allein konnte beim Abschreiben leicht übersehen werden, nicht so bald auch das Mem. Für הנה bieten etliche Handschriften הם oder המה, das herzustellen ist. Die Beziehung dieses Fürworts auf עיר ist eine constructio ad sensum.

16. Das Alter des gastfreundlichen Mannes dient zur grösseren Bequemlichkeit des Verfassers. Im Verlaufe der Erzählung wird dieser durch בעל הבית bezeichnet; aber ehe der Gast dessen Haus

*) Nowack führt 1 K. 1, 25 als Beleg dafür an, was aber nur eine Eingebung der Konkordanz sein kann. Denn ein Blick auf den betreffenden Satz im Zusammenhang müsste selbst einem Schulknaben zeigen, dass dort היום nicht das Subjekt zu ירד bildet.

betreten hat, ging dies nicht an. Darum wird er bis dahin der alte Mann genannt und so von dem Gaste unterschieden; sieh die Schlussbemerkung zu V. 22. Der Alte ist ebenfalls aus dem Gebirge Ephraim, wo der Fremde daheim war, vgl. V. 1, und er hört ihn zu seinen Begleitern sprechen und erkennt ihn am Dialekte als Landsmann; vgl. 12, 6. Daher seine freundliche Einladung ins Haus, während die andern Bewohner des Ortes an dem beim Hereinbrechen der Nacht mit seinem Weibe auf offener Strasse sitzenden Fremden vorübergegangen waren, ohne sich um ihn zu kümmern. Das zeigt die zur Zeit unter den verschiedenen israelitischen Stämmen herrschende Eifersucht; Leute verschiedenen Stammes waren einander wie fremd. Unter anderen Umständen wäre auch der blutige Krieg gegen die Benjaminiter unbegreiflich. Daraus, dass sowohl hier wie in der Erzählnng vom Raube des Bildes es ein Ephraimiter ist, der einen besonderen Dialekt spricht, scheint hervorzugehen, dass nur der ephraimitische Dialekt von der allgemeinen Sprache merklich abwich.

18. Für ואת בית יהוה ist zu lesen ואל ביתי הֹנֶה. Die Korruption entstand hauptsächlich durch die falsche Wortabteilung.

20. שלום לך ist = sei unbesorgt. Das darauf folg. רק ist so viel wie: nur bestehe ich darauf, dass; eigentlich es darf nicht anders sein als dass. Im zweiten Halbvers heisst רק . . . אל unter keinen Umständen.

22. אנשי בני בליעל ist unmöglich korrekt. Entweder ist אנשי oder בני zu streichen, wahrscheinlich ersteres. Für מתדפקים lese man מתרפקים. An die Türe klopfen ist anderswo durch Kal von דפק ausgedrückt, vgl. Ct. 5, 2. Hithp. kommt von diesem Verbum sonst nirgends vor und ist auch kaum denkbar. Dagegen findet sich Hithp. von רפק Ct. 8, 5, wo es, ebenfalls mit על konstruiert, heisst sich stützen, lehnen. Dort ist die Bedeutung etwas abgeschwächt; hier bedeutet das Verbum sich kräftig gegen etwas stemmen. Die Leute stemmten sich kräftig gegen die Türe, um sie zu erbrechen; vgl. Gen. 19, 9. Ueber בעל הבית הזקן sieh zu V. 16. Um nicht בעל הבית urplötzlich kommen zu lassen, ist die frühere Bezeichnung הזקן hier hinzugefügt. Im folg. Verse erscheint schon בעל הבית allein.

23. אל תרעו ist = begeht doch nicht die unnatürliche Tat. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Gen. 19, 7. Die Stellung von נא nach dem verneinten Verbum statt zwischen diesem und der Negation ist unhebräisch; vgl. zu Gen. 13, 8. Ich glaube daher, dass die fragliche Partikel zu streichen ist. Durch Ditto-

graphie aus dem Vorherg. und dem Folg. mag אז entstanden sein, worauf man dieses in נא änderte.

26. Ueber ותפל im prägnanten Sinne = sie fiel nieder und blieb liegen sieh zu Gen. 38, 17.

29. Ueber המאכלת sieh zu Gen. 22, 10 und über וישלחה zu Gen. 8, 7.

30. נהיתה bezieht sich auf die Untat der Bewohner von Gibea und נראתה auf die grausige Art ihrer Bekanntmachung durch Versendung der Teile der Leiche; כזאת weist auf beides hin. Ueber ל in למיום sieh zu Deut. 4, 32. Für לכם ist nach LXX Alex. לבכם zu lesen. Für עצו ist עֻצוּ von יעץ zu sprechen. Ein Verbum עוץ kennt die Sprache nicht. Auch Jes. 8, 10, wo dieser Imperativ ebenfalls defektiv geschrieben ist, liegt dieselbe falsche Vokalisierung vor.

XX.

1. כאיש אחד heisst hier nicht einstimmig, sondern ist = bis auf den letzten Mann; sieh zu 6, 16. Ueber ל in למדן vgl. zu 19, 30. Der Ausdruck אל יהוה zeigt das verhältnismässig hohe Alter dieser Erzählung. Später würde man לפני für אל geschrieben haben; vgl. die gewöhnliche Umschreibung לקדם יהוה in Targum.

2. Für שבטי ist שֹׁפְטֵי zu lesen und שפט im Sinne von Herrscher zu fassen. כל שפטי ישראל ist Epexegese zu פנות כל העם. Der ganze erste Halbvers aber ist parenthetisch, und die Zahlangabe im zweiten bezieht sich auf V. 1. Ueber רגלי sieh zu Ex. 12, 37. Der Ausdruck findet sich im A. T. im Ganzen zwölfmal, davon nur viermal in Verbindung mit איש wie hier. An den andern drei Stellen gibt es einen triftigen Grund für die Hinzufügung von איש, vgl. zu 2 Sam. 8, 4; hier aber, wo dieser Grund nicht vorhanden ist, muss man איש streichen.

6. וזמה findet sich sonst nirgends in Verbindung mit נבלה. Ersteres fehlt auch in LXX Alex. und Luc., weshalb die Neuern das Wort streichen, ohne jedoch erklären zu können, wie dasselbe in den Text kam. Ich vermute, dass zu lesen ist עשו המה נבלה בישראל. Aus המה konnte beim Abschreiben sehr leicht זמה werden, das wiederum das Vorschlagen der Konjunktion beim folgenden Nomen zur notwendigen Folge hatte. המה und ישראל sind einander gegenübergestellt, sodass der Sinn des Ganzen ist: das Verbrechen der etlichen Leute in Gibea gereicht nicht ihrem Wohnorte oder ihrem eigenen Stamme allein zur Schande, sondern dem gesamten Israel. Sonach will der Mann in diesen Worten den Grund an-

geben, warum er die Sache durch Versendung der Leichenteile an alle Stämme zur Sache des gesamten Israel machte, da er sich sonst nur an seinen eigenen Stamm gewendet haben würde.

7. הבו לכם דבר ועצה ist = schlagt etwas vor und gebt eure Meinung. Ueber die Ausdruksweise vgl. zu Deut. 1, 13. הלם ist zu streichen. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

9. Vor עליה drücken LXX נעלה aus, und dieses ist herzustellen. Aber damit allein ist die Sache noch nicht abgetan; man muss auch לַצָּבָא hinter עליה einschalten. Da die Anzahl der in Mizpa versammelten Israeliten nach V. 17 auf nicht weniger als vierhunderttausend sich belief und eine so ungeheuere Menge im Kampfe gegen die verhältnismässig geringe Anzahl der Benjaminiter einander nur im Wege gewesen wären, so musste aus der Gesamtheit der ersteren ein Heer von entsprechender Stärke durch das Los ausgehoben werden.

10. Nach der Schlussbemerkung zu V. 9 bildeten die zehn Prozent, die aus der Gesamtheit der Israeliten ausgehoben wurden, das Herr, das gegen die Benjaminiter ziehen sollte. Die Stärke dieses Heeres ergibt sich nach dem hier angegebenem Prozent aus V. 17; sieh auch zu V. 25. Danach sind aber unmittelbar vor לקחת Worte ausgefallen, etwa ואנחנו נלך, worin unter אנחנו die andern Israeliten zu verstehen wäre, die das Los nicht fürs Heer bestimmen wird. Weil die Versammelten alle erklärt hatten, dass keiner von ihnen heimkehren wollte, ohne für die gute Sache etwas getan zu haben, darum sollten diejenigen, die nicht kämpfen würden, für die Verpflegung des Heeres sorgen. Diese Fassung hat unter anderem auch den Vorzug, dass sich danach erklärt, warum die Beschaffung des Proviants überhaupt erwähnt wird, was sonst in keinem Kriegsbericht geschieht. Im zweiten Halbvers ist der Text verderbt. Für das widersinnige לעשות לבואם ist mit allen Neuern nach LXX Alex. und Luc. zu lesen לַבָּאִים לעשות und dieses als Apposition zu fassen. Ganz befriedigend ist jedoch auch das nicht.

11. Auch hier ist der Text korrumpiert. Die Korruption entstand durch Missverständnis von V. 10. Lies וַיֶּאֶסְף als Kal und am Schlusse חֳמָרִים für חברים. Danach ist der Sinn der: da brachten die Israeliten alle und jeder in die Stadt — das heisst nach Mizpa, vgl. V. 1 — Proviant zusammen haufenweise. Ueber חמרים vgl. Ex. 8, 10 und zur Sache die vorhergehende Bemerkung. Nach dem uns vorliegenden Text ist nicht nur העיר unerklärlich und חברים

neben כאיש אחד vollkommen überflüssig, sondern auch das Ganze dem Gedanken nach eine müssige Wiederholung von V. 1.

12. מה הרעה הזאת ist nicht Frage, sondern Ausruf und der Sinn des Ganzen: o welch' eine Untat ist da unter euch verübt worden!

13. בליעל wird hier wie ein Eigennamen behandelt, darum hat es den Artikel nicht, obgleich das Nomen, zu dem בני בליעל in Apposition tritt, determiniert ist. Doch kommt בליעל anderswo mit dem Artikel vor; vgl. 1 Sam. 25, 25 und 2 Sam. 16, 17. Nach אבו ist das von der Massora richtig geforderte בני wegen des folg. mit denselben drei Buchstaben anfangenden Wortes im Kethib ausgefallen. Für רעה ist הָרַע zu lesen und die häufige deuteronomische Formel ובערת הרע מקרבך zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass der Artikel wegen des vorherg. He wegfiel. Andere lesen הרעה, was jedoch falsch ist; sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 13, 6.

14. מן הערים geben LXX wieder ἐκ τῶν πόλεων αὐτῶν, und danach lesen alle Neuern מעריהם. Doch lag hier den Alten keine von der massoretischen abweichende Lesart vor, und ihre Wiedergabe ist insofern korrekt, als הערים neben הגבעתה nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz so viel ist wie: die Städte, die nicht Gibea sind, oder schlechtweg andere Städte.*) Ein Possessivsuff. ist bei dem fraglichen Nomen nicht nötig, weil in diesem Zusammenhang nur die Städte der Benjaminiter in Betracht kommen können.

15. Streiche das Ganze von התפקדו bis zum Schlusse des Verses und vgl. V. 17 לבד מבנימין und sieh die folgende Bemerkung.

16. Sieh zu V. 15. Die dort zu streichenden Worte waren hier ursprünglich als Glosse an den Rand geschrieben und bezweckten die Setzung von התפקדו vor שבע מאות איש בחור. Doch liest sich unser Satz besser ohne diesen Zusatz. Die Betonung der Tatsache, dass unter dem zahlreichen Volke — denn das heisst מכל העם הזה, vgl. zu Ex. 18, 23 — nicht mehr als die gegebene Anzahl Links-

*) Das Sprachgesetz, worauf oben verwiesen ist, findet auch in der Mischna sehr oft Anwendung, namentlich in Stellen wie Kilaïm 5, 2. Jebamoth 4, 12 und Kelim 8, 8, wo חכמים einem vorher mit Namen genannten Gesetzeslehrer entgegengesetzt ist. Denn in solchen Fällen kann חכמים unmöglich den mit Namen genannten Lehrer aus der Kategorie der Weisen ausschliessen wollen und muss daher so viel sein wie: die andern Lehrer.

händiger sich befand, zeigt, dass man den Namen בנימין mit ימין Rechte kombinierte, als wäre der Stamm so benannt gewesen, weil er proportional die meisten Rechtshändigen aufzuweisen hatte.*) Uns freilich erscheint die hier angegebene Proportion sehr gross, aber man darf dabei die Peinlichkeit der modernen Mutter in diesem Punkte nicht vergessen. Im Altertum, wo die Kinder in der häuslichen Erziehung zum vorwiegenden Gebrauch der rechten Hand wahrscheinlich minder streng oder gar nicht angehalten wurden, da gab es im allgemeinen wohl viel mehr Linkshändige als in moderner Zeit. Das Imperf. am Schlusse spricht man ungleich besser יַחֲטִא als Kal; vgl. Pr. 8, 36 und Hi. 5, 24.

18. Die Befragung des Orakels und dessen Bescheid sind ganz wie am Eingang unseres Buches. Aber dort tritt der vom Orakel bestimmte Juda in der Folge auch handelnd auf — vgl. 1, 3. 4. 8ff. — was hier nicht der Fall ist, denn im Verlaufe dieser Erzählung wird Juda nicht wieder erwähnt. Aus diesem Grunde wird wohl unser Vers von späterer Hand herrühren und nach der ursprünglichen Erzählung die erste Schlacht stattgefunden haben, ohne dass das Orakel zuvor irgendwie befragt wurde. Nur so erklärt sich das Betragen JHVHs, der nicht nur zugab, dass die erste Schlacht für die angreifenden Stämme fatal ausfiel, sondern sie auch darauf noch einmal in die Schlacht schickte und sie im Stiche liess; vgl. zu V. 23. Später fand man es unbegreiflich, dass der Bruderkrieg ohne Befragung JHVHs begann, während man sich scheute, über die Handlungsweise JHVHs nachzuforschen. Daher dieser Einsatz.

22. Manche Erklärer transferieren diesen Vers hinter V. 23, doch ist dies keineswegs nötig, wenn man erwägt, dass blosses לערך מלחמה ohne Komplement nichts mehr heisst als sich zum Kampfe rüsten. Die Rüstung zum Kampfe aber konnte, um keine Zeit zu verlieren im Falle das Orakel einen weitern Kampf empfahl, sehr gut vor der Schlacht stattfinden.

23. Streiche בני, das aus dem Folgenden dittographiert ist, und vgl. am Schlusse אליו. בנימין אחי kann ein einziger Stamm Israels oder das gesamte israelitische Volk sagen, בני בנימין אחי aber nur ein Stammvater. Sachlich ist zu beachten, dass JHVH hier

---

*) Auch die alten Rabbinen brachten den fraglichen Namen mit ימין in Verbindung. So heisst es in Midrasch rabba Ex. Par. 1, wo die Namen sämtlicher Stämme erklärt werden, mit Bezug auf den Stamm Benjamin: בנימין על שם ימינך יהוה נאדרי בכח.

bloss die Wiederholung des Angriffs rät, dass er aber nicht verspricht, den Angreifern beizustehen. Dieses Versprechen erfolgt erst auf die nächste Befragung; vgl. V. 28. Wenn JHVH aber ein Unternehmen anrät und dieses fatal endet, wie im Falle dieser Schlacht, so kann es dafür keine andere Erklärung geben als die Annahme, dass JHVH, aus irgendeinem Grunde erzürnt, absichtlich den verderblichen Rat gab. Dass JHVH so etwas tun kann, ersieht man aus 2 Sam. 24, 1. 12 ff. JHVHs Zorn aber kann bei dieser Gelegenheit nur dadurch erregt worden sein, dass die Stämme Israels sich in den Krieg gegen die Benjaminiter eingelassen hatten, ohne ihn zuerst zu befragen; sieh zu V. 18.

25. Die achtzehntausend, die diesmal fielen, zusammen mit den zweiundzwanzigtausend, die in der ersten Schlacht gefallen waren, vgl. V. 21, machen zehn Prozent von der Gesamtzahl der in Mizpa versammelten Israeliten; vgl. V. 17. Somit wurde das Heer, das die Stämme laut V. 10 nach eigenem Gutdünken und ohne Befragung JHVHs ausgehoben hatten, in den beiden ersten Schlachten bis auf den letzten Mann vernichtet. In dieser schrecklichen Weise rächte JHVH seine Ehrenkränkung.

26. Für ויבכו וַיֵּשְׁבוּ ist unbedingt zu lesen וַיָּשֻׁבוּ ויבכו und ersteres Verbum mit Bezug auf V. 23 zu verstehen, sodass der Sinn ist: und die Israeliten weinten abermals. Die Korruption entstand hier in folgender Weise. Zuerst wurde das irgendwie ausgelassene וישבו an den Rand geschrieben, von wo es nachher an unrichtiger Stelle in den Text kam, bei welcher Stellung die Massora es nur וַיֵּשְׁבוּ sprechen konnte.

27. Manche Erklärer halten V. 27b und 28a für einen späteren Einschub, der den Zweck hätte, die Opferung in Bethel zu rechtfertigen. Aber wenn an dieser Stelle eine berechnete Einschaltung vorläge, würde sie unmittelbar hinter V. 26 kommen und nicht hier, wo sie den Zusammenhang in so empfindlicher Weise stört. Ich glaube daher, dass die fraglichen Worte aus einer andern Stelle in unserer Erzählung, wo sie ursprünglich waren, irgendwie hierher verschlagen wurden. In jener Stelle war berichtet, dass die Stämme diesmal die Lade in die Schlacht mitnahmen; vgl. 1 Sam. 4, 3. Dieser Bericht wurde später aus religiösen Gründen zum grossen Teil getilgt, und nur ein Bruchstück davon hat sich seltsamer Weise hier in der Einschaltung erhalten.

28. Sieh zu V. 23. Auch hier ist בני namentlich wegen des Suff. Sing. in אתנו zu streichen.

30. Hier sind am Schlusse Worte ausgefallen. Sieh die folgende Bemerkung.

31. Für הנתקו ist וַיִּנָּתְקוּ zu lesen. Aus וי entsteht beim Abschreiben sehr leicht ה. במסלות und der darauf folgende Relativsatz sind an das Ende des vorhergehenden Verses zu transferieren. An der Versetzung dieser Worte ist der Ausdruck כפעם בפעם schuld, der hier sowohl wie dort sich findet. בשדה, das nicht in den Relativsatz gehört, heisst wie öfter, im Freien und ist insofern dem העיר entgegengesetzt.

33. Streiche das erste, ungrammatische und auch sonst unpassende ממקומו. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. An ממערה גבע ist nichts zu ändern. Aber מערה heisst nicht ein Ort ganz ohne Waldung, denn ein solcher eignet sich kaum für einen Hinterhalt, sondern eine Lichtung mitten im Walde. Ein Platz dieser Art bietet einen guten Versteck für eine kleine Mannschaft. Andere ändern nach LXX und Hieron. und lesen מִמַּעֲרָב לְגֶבַע, allein ממערב ל kommt sonst ebenso wenig vor wie ממזרח ל. Für letzteres wird ממזרח mit folg. Subst. im Genitiv gebraucht, vgl. Jos. 16, 6, und für ersteres kommt Jos. 8, 13 מים ל vor. Uebrigens wäre ממערָב ל auch ungrammatisch, denn das Nomen müsste, wie die Wendungen מִימִין ל und מִצְּפוֹן ל zeigen, im st. constr. stehen, der jedoch bei מערב nirgends vorkommt.

36. Die ursprüngliche Fortsetzung zu 36a liegt wohl in V. 47; alles dazwischen ist ein detaillierender Bericht, der mit den kurzen Angaben in V. 30—35 parallel geht.

37. Im ersten Halbvers ist mir der Text wegen החישו sehr verdächtig. Denn von חוש kann Hiph. nur transitiv sein. Ausserdem kommt das Verbum in dieser Konjugation sonst in der gemeinen Prosa nicht vor. וימשך wenn es richtig überliefert und nicht vielmehr mitverderbt ist, heisst, und sie verbreiteten sich, vgl. LXX, d. i., sie zerstreuten sich und fielen einzeln in die Häuser der Stadt ein. Die aus dem Hinterhalt konnten dies tun, weil es in der Stadt jetzt nur untaugliche Männer, Weiber und Kinder gab. Was kämpfen konnte, war draussen im Kampfe gegen das Hauptheer der Stämme.

38. Streiche הֶרֶב, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, dann lies לְהַעֲלוֹת מַשְׂאַת für לְהַעֲלוֹתָם מַשְׂאַת und fasse מַשְׂאַת als Subjekt und עשן als Objekt. Der Sinn ist dann: dass der Brand den Rauch aufsteigen lassen sollte. עשן ist hier Objekt dieses Hiph., wie es sehr oft Subjekt ist zu Kal von עָלָה; vgl.

Jos. 8, 20. 21. 2. Sam. 22, 9. Jes. 34, 10. Ps. 18, 9, dagegen findet sich משאת nirgends in Verbindung mit diesem Verbum. Das Suff. am Inf. entstand durch Verdoppelung aus dem Folgenden, worauf nichts übrig blieb als מַשְׂאַת zu vokalisieren.

39. Ueber die reflexive Bedeutung von ויהפך sieh die Bemerkung zu Gen. 38, 14.

40. Für לעלות ist להעלות zu lesen, עמוד עשן als Objekt zu fassen und zu V. 38 zu vergleichen.

42. Zu ויפנו ist עֹרֶף zu supplizieren, daher die Konstruktion mit לפני; vgl. Jos. 7, 12. Sonst könnte פנה nicht so konstruiert werden.

43. Für כתרו lies וַיַּכּוּהוּ und vgl. Num. 14, 15 und Deut. 1, 44. Auch für הרדיפוהו hat man וַיִּרְדְּפוּהוּ zu lesen. Aus וי ist ה geworden; vgl. zu V. 31. Zu dieser Emendation wird man gezwungen, weil Hiph. von רדף sonst nirgens vorkommt. In מנוחה steckt der Name irgendeines Ortes mit vorgeschlagenem מ = מן. Vielleicht ist es יָנוֹחַ. Im A. T. werden zwei verschiedene Ortschaften dieses Namens erwähnt, vgl. Jos. 16, 7 und 2 K. 15, 29, und da mag es noch eine dritte gegeben haben, die im Stamme Benjamin lag. Danach wäre מִיָּנוֹחָה zu lesen. In הדריכוהו endlich steckt עד und der Name irgend einer andern Ortschaft + Waw, das zum folgenden Worte gehört

45. Für וידביקו ist וַיַּדְלִקוּ zu lesen. הדביק heisst einholen, hier aber weist das folg. עד auf ein Verbum der Bewegung hin. Auch wird Hiph. von דבק in dem hier erforderlichen Sinne korrekter Weise stets mit dem Acc. konstruiert, nicht wie דלק mit אחרי.

48. Für das widersinnige מתם ist nach sehr vielen Handschriften מְתִם zu sprechen und dieses als im Genitiv stehend zu fassen. Ueber die Verbindung עיר מְתִם sieh zu Deut. 2, 34.

XXI.

3. זאת weist nicht hin auf להפקד וגו׳, weil dann בישראל überflüssig wäre. Das Fürwort weist hin auf die in Gibea verübte Untat, und der Sinn des Ganzen ist der: warum musste jene Untat geschehen, sodass infolge deren Israel nunmehr einen ganzen Stamm weniger zählt?

6. וינחמו וגו׳ ist = da wurden die Israeliten anderer Gesinnung gegen die Benjaminiter. Mitleid haben heisst Niph. von נחם niemals; vgl. zu Gen. 6, 6. Während sie früher eifrig bemüht waren, den Stamm Benjamin gänzlich auszurotten, waren sie jetzt darauf bedacht, dessen Vernichtung zu verhüten. Dieser und der

folgende Vers sind parenthetisch. Der Zweck der Parenthese ist, anzudeuten, dass die Forschung nach irgendeinem Teil der Israeliten, der sich am Kriege gegen die Benjaminiter nicht beteiligt hatten, das Mittel eingab, für diese Weiber zu erhalten.

7. Streiche לנותרים, das aus V. 16 hier eingedrungen ist. Dort, wo להם fehlt, ist der fragliche Ausdruck an seinem Platze, aber nicht hier. Auch heisst ja נותרים dort nicht die den Krieg überlebt hatten, sondern bezeichnet diejenigen Benjaminiter, die nach der Verteilung der Mädchen aus Jabes ohne Weiber geblieben waren, und darum allein passt der Ausdruck an dieser Stelle nicht.

9. Dieser Vers, der im Grunde keinen neuen Gedanken enthält, ist eine Variante zu 8b.

11. Hier drücken LXX am Schlusse noch aus והבתולות החיו, doch geht dieses Plus nicht auf wirklichen Hebräischen Text zurück. Was am Leben zu lassen ist, geht zur Genüge aus der Nennung dessen hervor, das getötet werden soll. Uebrigens würde der Verfasser selber in diesem Zusammenhang statt והבתולות geschrieben haben וכל אשה אשר לא ידעה משכב זכר; vgl. Num. 31, 17.

12. Für מיושבי ist מִנְּשֵׁי zu lesen und über die Verbindung מנשי יבש גלעד V. 14 zu vergleichen. Die Worte שלה וגו' sind von anderswo hierher verschlagen worden und darum an dieser Stelle zu streichen; sieh V. 20.

14. Die Abwesenheit irgend welcher Skrupel bei der Zuteilung der Mädchen setzt voraus, dass für den diesbezüglichen Eid in Mizpa — vgl. V. 1 — die Töchter der daselbst nicht anwesenden Israeliten nicht in Betracht kommen.

16. נשמדה מבנימן וגו' heisst nicht „aus Benjamin sind die Frauen ausgerottet“, denn diese Erwägung wäre hier verspätet; sie müsste gleich hinter V. 7. kommen. Auch erheben sich sprachliche Bedenken gegen diese Fassung. מן entspricht hier dem من البيان der Araber, und der Sinn des Satzes ist: für die Benjaminiter — eigentlich soweit die Benjaminiter in Betracht kommen — sind die Frauen wie ausgerottet; und das heisst, die Benjaminiter können nirgends Frauen bekommen. Dies setzt natürlich ein Verbot der Verschwägerung mit heidnischen Völkern schon voraus.

17. An ירשת ist nichts zu ändern. ירש heisst zunächst erben, dann aber überhaupt in den Besitz einer Sache gelangen, ohne ein Aequivalent dafür zu geben; daher erobern oder schlechtweg mit Gewalt wegnehmen. Danach heisst ירשת פלטה לבנימן ein Raub zum Zwecke der Erhaltung sei den Benjaminitern, und das ist so

viel wie: um sie zu erhalten, sei den Benjaminitern ein Raub gestattet. Gemeint ist der Raub der Mädchen, wobei hauptsächlich der Umstand in Betracht kommt, dass deren Väter für sie den üblichen Kaufpreis, Mohar genannt, nicht erhielten. Ueber פלטה sieh zu Gen. 45, 7.

18. Nach der Bemerkung zu V. 17 haben wir hier die Motivierung des vorhergehenden Beschlusses. Es bleibt für die Benjaminiter nichts übrig, als sich Frauen mit Gewalt zu verschaffen, weil man ihnen solche wegen des Eides freiwillig nicht geben darf. Der Form nach ist der Satz ein Umstandssatz, aber solche Sätze geben zuweilen den Grund an; vgl. zu Ex. 5, 23.

20. Sieh zu V. 12. Die dort zu streichenden Worte sind hier unmittelbar hinter לכו einzuschalten. Der Ort, wo die Benjaminiter hingehen sollen, muss hier genannt worden sein, weil die Aeltesten der Gemeinde die unmittelbar vorherg. Rede nur unter sich sprachen, ohne dass die Benjaminiter sie gehört hätten. Der Silo beschreibende Relativsatz zeigt, dass das Heiligtum daselbst von den Benjaminitern nicht besucht zu werden pflegte, weshalb nicht vorausgesetzt werden konnte, dass sie die Ortschaft ohne eine nähere Beschreibung ihrer Lage leicht finden würden. Was nun die Beschaffenheit dieses Relativsatzes betrifft, so wird zwar Silo auch sonst als im Lande Kanaan liegend beschrieben — vgl. Jos. 21, 2. 22, 9 — doch scheint an dieser Stelle בארץ כנען zu allgemein. Aus diesem Grunde vermute ich, dass der Text hier ursprünglich אפרים für כנען hatte, und dass man später letzteres dafür setzte, weil ersteres dem Heiligtum zu Silo einen allzu lokalen Charakter gab.

21. Für יֵצְאוּ sprich יָצְאוּ. Das Perf. erhält durch das ihm vorangehende אם den Sinn des Fut. exakt.; vgl. Gen. 24, 33. Jes. 4, 4 und 24, 13. Unser Verbum drückt somit eine in der Zukunft vollendete Handlung aus. Vollendet aber ist die Handlung wo eine Mehrheit das Subjekt des Verbums bildet erst dann, wenn jedes Individuum dieselbe vollzogen hat. Danach sollen die Benjaminiter den Raub nicht eher beginnen, bis alle Töchter Silos sich auf den Tanzplatz begeben haben, weil sonst die noch nicht gekommenen Mädchen nicht mehr kommen würden. In letzterem Falle stand zu befürchten, dass die geraubten Mädchen möglicher Weise wieder nicht ausreichen würden.

22. Hier ist der Text im ersten Halbvers korrekt, bis auf לא, wofür הלא zu lesen ist. He interrogativum wurde gestrichen,

weil man den Satz fälschlich auf die in Jabes gewonnenen Frauen bezog, was auch die Neuern tun. Diese Beziehung ist falsch, weil der Vorgang in Jabes ein Blutbad und nicht eine Schlacht war. Noch weniger kann der Frauenraub als מלחמה bezeichnet werden. ריב אל heisst sich bei einem beklagen. אותם bezieht sich auf die Benjaminiter, gegen welche eine Klage vor den Aeltesten der andern Stämme der Israeliten vorausgesetzt wird. Zum bessern Verständnis des Ausdrucks חנונו אותם muss daran erinnert werden, dass חנן unter anderem auch beschenken heisst, und dass dieses Verbum, in solchem Sinne gebraucht, mit doppeltem Acc., dem Acc. des Geschenks und dem das Empfängers, Konstruiert wird; vgl. Gen. 33, 5. Ferner, wenn jemand, der des Todes ist, begnadigt wird, heisst das in einer semitischen Sprache man schenkt ihm das Leben, und wenn die Begnadigung aus Rücksicht gegen eine dritte Person geschieht oder auf das Bitten einer solchen, so sagt man, das Leben des Schuldigen oder schlechtweg der Schuldige wird dieser Person geschenkt; vgl. fürs Hebräische Esther 7, 3. לקח bedeutet hier rauben, wegraffen, und unter מלחמה endlich ist der Krieg der Stämme gegen die Benjaminiter zu verstehen. Fasst man nun dass Resultat obiger sprachlicher Erörterungen zusammen, so ergibt sich der Sinn für den ersten Halbvers wie folgt: und wenn ihre Väter usw. kommen, um bei uns Klage zu führen, so wollen wir zu ihnen sagen, schenkt den Schuldigen das Leben um unsertwillen, denn wir haben sie im Kriege einen jeden seines Weibes beraubt; vgl. 20, 48. Im zweiten Halbvers ist ebenfalls nur ein einziges Wort zu ändern. Es ist nämlich für כעת zu lesen כי. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass ת aus dem Folgenden verdoppelt wurde. Danach ist der Sinn hier: denn ihr habt ihnen ja nicht selber gegeben, dass ihr euch schuldig fühlen müsstet. Während also im ersten Halbvers die Benjaminiter den Verwandten der geraubten Frauen gegenüber entschuldigt werden, ist im zweiten die Rede von der Beschwichtigung der etwaigen Skrupel dieser Verwandten wegen des Eides der Gemeinde.

24. Sieh die Ausführung zu Gen. 5, 22. Nach dem, was dort über Hithp. von הלך gesagt ist, ist hier im ersten Halbvers משם unhebräisch, und man hat dafür שם zu lesen. Der Abschreiber dachte an משם im zweiten Halbvers und schrieb auch hier die Präposition. Der Sinn des Satzes ist: zur selben Zeit gingen die Israeliten daselbst auseinander, jeder nach seinem Stamme und seinem Geschlechte. Während des Krieges waren die Israeliten

durcheinander gemengt gewesen, vielleicht absichtlich, um die Gemeinschaft des Unternehmens zu fördern. Jetzt, wo der Krieg vorüber war, gruppierten sie sich wieder nach Stämmen und Geschlechtern. Vom Abzug ist erst im zweiten Halbvers die Rede. Zu seinem Stamme usw. kann auch לשבטו וגו׳ an sich nicht heissen — denn das wäre אל שבטו ואל משפחתו, vgl. Lev. 25, 10 — abgesehen davon, dass nach der obenerwähnten Ausführung bei Hithp. von הלך von einem Orte als Ziel die Rede nicht sein kann. Der Gebrauch von התהלך im Sinne von „auseinander gehen“ ist wohl zu merken.

1 SAMUEL.

I.

1. אחד = ein gewisser ist bei folgender Angabe des Namens des Mannes wohl ungewöhnlich, aber nicht beispiellos; vgl. Ri. 13, 2. Für הרמתים lies הָרָמָתָה = הָרָמָה mit der Endung â, die hier den von מן abhängenden casus obliq. bezeichnet; vgl. zu Gen. 1, 30. Für צופים, dessen Pluralendung durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, lese man צוּפִי = ein Nachkomme des צוּף. Das Nomen gentil. bezieht sich selbstredend auf איש. Diese Beschreibung des Mannes durch צופי מהר אפרים im ersten Halbvers macht es aber mehr als wahrscheinlich, dass der ganze zweite Halbvers mit seinem בן צוף אפרתי ein späterer Zusatz ist. Danach wäre der Vater Samuels in unserer Erzählung ursprünglich gar nicht mit Namen genannt worden; vgl. zu V. 3 und 21. Dies ist im A. T. bei Personen, die bloss Nebenfiguren sind, auch sonst nicht selten der Fall; vgl. Ri. 11, 34. 19, 1. 16 und Hi. 2, 9.

3. Der Ausdruck האיש ההוא würde hier völlig unmöglich sein, wenn der betreffende Mann ursprünglich am Eingang unserer Erzählung mit Namen genannt worden wäre. Es müsste dann dafür der Namen des Mannes stehen. Im zweiten Halbvers drücken LXX aus ושם עלי ושני בניו חפני ופנחס וגו׳, doch ist die Recepta vorzuziehen. Denn Eli war um diese Zeit zu alt für den aktiven Dienst und kann daher hier nicht als Priester mitgenannt werden; vgl. zu 2, 11.

5. Auch hier geht der Satz ὅτι οὐκ ἦν αὐτῇ παιδίον, den LXX hinter אחת haben, nicht auf hebräischen Text zurück. Für אפים ist mit allen Neuern nach LXX אפס zu lesen. Ueber die Verbindung אפס כי — denn für אחת ist אָחַת mit Athnach zu lesen — vgl. Deut. 15, 4. Ri. 4, 9 und 2 Sam. 12, 14. Die Worte ויהוה סגר רחמה bilden einen konzessiven Umstandssatz. Danach ist der Sinn des zweiten

Halbverses, der, wie schon angedeutet, bei אפס anfängt, wie folgt: gleichwohl liebte er Hanna, obschon JHVH ihren Mutterleib verschlossen hatte; vgl. V. 8.

6. Hier zeigen LXX so recht, wie gering ihre Kenntnis des Hebräischen ist. Sie wussten mit צרתה nichts anzufangen, während ein talmudischer Schulknabe weiss, dass צרה unter anderem Nebenfrau bedeutet. Für כַּעַס lies כַּעֵס als verstärkenden Inf. absol. Piel. גם heisst dabei oder dazu. Zu der Kränkung, die Hanna ohnehin hatte, trug noch ihre Rivalin das Ihrige bei. Die Partikel steht dem Verbum, worauf sie sich bezieht, nach, weil dieses Perf. consec. ist, weshalb Waw, in der gemeinen Prosa wenigstens, davon untrennbar ist, sodass וגם כעסתה nicht anginge; vgl. zu Ex. 12, 32 (33). Mit הרעמה aber kommt man hier nicht weit. Das Dag. forte im Reš scheint auch den Zweifel der Massora über die Richtigkeit des Ausdrucks andeuten zu wollen. Man hat dafür הַרְעִבָה zu lesen. Was darauf folgt, gibt den Grund des Aergers an. Danach ist der Sinn des Ganzen der: dazu kränkte sie auch noch ihre Rivalin, um ihr das Essen unmöglich zu machen, damit, dass JHVH ihren Mutterleib verschlossen, das heisst, indem sie sie daran erinnerte, dass JHVH usw. Ueber הרעבה vgl. V. 7b. Oben ist erzählt, dass Hanna nur eine einzige Portion erhielt; dazu wird hier hinzugefügt, dass ihre Rivalin dafür sorgte, dass sie auch diese eine Portion unberührt liess.

7. Für das ungrammatische יַעֲשֶׂה ist יֵעָשֶׂה zu sprechen. Diese Emendation, wobei kein Konsonant angetastet wird, ist deshalb dem von andern vorgeschlagenen מַעֲשֶׂה vorzuziehen.

8. Da der Gatte einem Weibe ein Kind nicht ersetzen kann, so muss der Ausdruck מעשרה בנים prägnant gefasst werden, sodass der Satz heisst: bin ich dir nicht mehr zugetan — wörtlich gut — als wenn du zehn Kinder hättest. Ueber den Gedanken vgl. Gen. 29, 32 und über die Ausdrucksweise zu Hi. 37, 17. So etwas kann man auch ohne Anmassung seiner Frau sagen, nicht aber, dass man ihr mehr wert sei als zehn Kinder. Letzteres kann höchstens die Frau selber von ihrem Manne sagen. Ueber טוב lässt sich Ps. 73, 1 vergleichen. עשרה statt des in solchen Verbindungen gewöhnlichern שבעה — vgl. z. B. 2, 5 — zeigt, die verhältnismässig späte Abfassung dieser Erzählung.

9. Nach der traditionellen Fassung enthält dieser Vers kein Verbum der Bewegung, während ein solches hier nicht entbehrt werden kann, da wir Hanna gleich darauf in Unterredung mit Eli

finden, der während des im vorherg. beschriebenen Vorgangs nicht in ihrer unmittelbaren Nähe sich befand; denn am Eingang des Tempels konnte das Mahl der Familie nicht stattgefunden haben, trotzdem dass es ein Opfermahl war. Man muss daher das Verbum an der Spitze im Sinne von „hintreten“ fassen. Wie das sinnverwandte עמד, kann auch קום diese Bedeutung haben. Nun aber gilt es, einen Ausdruck für das Ziel der Bewegung zu finden. Das Ziel wissen wir, war die unmittelbare Nähe der Stätte, wo Eli sass. Darum muss אכלה für היכל יהוה verschrieben sein. אחרי heisst draussen dicht an. Während מחוץ להיכל יהוה irgendeinen Ort ausserhalb des Tempels bezeichnen würde, heisst אחרי היכל יהוה ausserhalb des Tempels aber in dessen unmittelbarer Nähe; vgl. Berachoth 6 b אחורי בית הכנסת und sieh meine Abhandlung „Behind the Synagogue“ im Independent 17. Jan. 1887. Um zu beten, trat Hanna dicht vor den Tempel hin, denn das Heiligtum selbst betreten durfte ein Nichtpriester nicht, zumal ein Weib. Wegen dieser Position Hannas fand es der Verfasser nötig, uns zu sagen, dass Eli draussen vor der Türe des Tempels sass, weil dieser vom Innern des Tempels aus sie nicht hätte beobachten können. ואחרי שתה ist zu streichen. Dieser Ausdruck kam in den Text infolge der Korruption des Vorherg.

10. Ueber מרת נפש sieh zu Ri. 18, 25. Die Verzweiflung Hannas zeigte sich in ihrem Gelübde, wobei sie nicht bedachte, dass ein Sohn, der von Kindesbeinen JHVH gehört und somit der Mutter vollends entrissen ist, so gut ist wie kein Sohn. Aber in ihrer Verzweiflung fand die Arme das besser als nichts.

11. Für ותדר spricht man besser ותדר. Denn im Unterschied vom einfachen Imperf., das mit o gesprochen wurde, lautet das Imperf. mit Waw consec. stets וידר; vgl. Gen. 28, 20. Num. 21, 2. Ri. 11, 30. Dergleichen Abweichungen, die in einem und demselben Buche des A. T. nicht anzutreffen sind, zeigen, dass die Vokalisierung des Textes nicht von einer Hand herrührt, sondern nach den einzelnen Teilen auf mehrere Gelehrte sich verteilt, und dass es bei dieser Arbeit an einem einenden Prinzip fehlte. — יהוה צבאות, worin צבאות Apposition ist — vgl. Schebuoth 4, 13, wo צבאות in eine Reihe mit שדי gestellt wird — heisst JHVH, der in seiner Person Heerscharen darstellt; vgl. zu Num. 10, 36. צבאות ist also eigentlich ein kriegerisches Attribut JHVHs. Auch die alten Rabbinen fassten den Ausdruck so. Vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 3, wo Gott, zu Mose sprechend, sagt: Meinen Namen willst du wissen, nun, mein Name ist verschieden, je nach dem, was ich gerade tue,

bald אל שדי, bald צבאות, auch אלהים und יהוה; wenn ich die Welt im allgemeinen richte, heisse ich אלהים, kämpfe ich aber gegen die Gottlosen, so heisse ich צבאות. — Ueber עֳנִי als Bezeichnung der Lage eines von einer Nebenfrau leidenden Weibes vgl. Gen. 29, 32. Der Schlusssatz scheint mir nicht ursprünglich. Die Worte können nur vom Naziräat verstanden werden, und von diesem kann bei Samuel nicht die Rede sein. Das fühlte schon Targum, weshalb dort מורה im Sinne von מוֹרָא gefasst wird, was aber sicherlich nicht richtig ist.

12. Für והיה will Wellhausen ויהי lesen, doch kommt ersteres in diesem Buche zu oft so vor, um Schreibfehler zu sein; vgl. 10, 9. 13, 22. 17, 48. 25, 20. 2. Sam. 6, 16. Es scheint daher, dass dieser Gebrauch von והיה statt ויהי der Nachlässigkeit unseres Verfassers dazuzuschreiben ist. Hier ist jedoch והיה minder unkorrekt, weil damit der Umstandssatz ועלי שמר את פיה eingeleitet wird. „Eli beobachtete ihren Mund“ ist so viel wie: sein Ohr hing an ihrem Munde, um ihre Worte zu erlauschen; sieh zu Mal. 2, 7.

13. היא, auf חנה bezüglich, ist تاكيد dazu, das heisst es hebt dasselbe als Gegensatz zu עלי im Vorhergehenden stark hervor; vgl. Esther 9, 1 היהודים המה und sie zu Num. 18, 23. Eli wollte hören, was Hanna sprach, sie aber sprach gar nicht oder doch nicht so, dass man sie hätte hören können. Zu dem eigenen Herzen sprechen ist verschieden von „in seinem Herzen sprechen“. Letzteres, wobei nicht דבר, sondern אמר in Anwendung kommt, heisst bloss denken, ersteres dagegen ein Selbstgespräch führen oder leise vor sich hin sprechen.

15. Es ist nicht unbedingt nötig, nach LXX יום für רוח zu lesen, wie man neuerdings nach dem Vorbild Wellhausens allgemein tut. קשת רוח kann sehr gut heissen schweren Gemütes; vgl. zu Jes. 27, 8. Dass dieser Ausdruck starrsinnig bedeuten müsste oder auch nur könnte, ist nicht wahr. ויין ושכר וגו׳ bildet einen adversativen Satz und ist = und doch habe ich weder Wein noch irgend etwas Berauschendes getrunken. Das Verhältnis dieses Satzes zu dem vorhergehenden ergibt sich aus Pr. 31, 6. 7. Danach sagt Hanna hier, unglücklich bin ich wohl, aber usw., das heisst, es wäre wohl kein Wunder, wenn ich, um meinen Schmerz und meinen Kummer zu ersäufen, Rauschtrank getrunken hätte, aber ich habe es nicht getan. Aus diesem Verhältnis zwischen den beiden Sätzen erklärt sich ihre Aufeinanderfolge, denn sonst müsste אשה קשת רוח אנכי nach dem andern Satze und unmittelbar vor ואשפך וגו׳ stehen.

16. Für לפני בת wollen die Erklärer לפניך כבת lesen, was aber in diesem Zusammenhang unhebräisch wäre. לפני פ׳ heisst zunächst parallel mit, vgl. zu 2 Sam. 3, 13. Daraus entsteht aber der Begriff in einer Reihe mit. נתן לפני פ׳ drückt diesen Begriff faktitiv aus und heisst einen mit einer andern Person in eine Reihe stellen, ihn für das ansehen, was diese ist. עד הנה ist = so lange; vgl. עד מתי wie lange? Um diesen Begriff voller zum Ausdruck zu bringen, geben LXX דברתי durch ἐκτέτακα wieder, nicht aber weil ihnen עברתי oder gar הארכתי vorgelegen hätte, wie manche Erklärer vermuten. Weder האריך noch עבר kann das Ausdehnen einer Rede ausdrücken.

18. Sieh die Ausführung zu Gen. 32, 6. Nach dem dort Gesagten ist תמצא שפחתך חן בעיניך dem Sinne nach nichts mehr als: ich danke oder habe Dank. Der Schlussatz ist nicht in Ordnung. Gewöhnlich fasst man פניה im Sinne von „ihre traurige Miene“, aber das kann das nackte Nomen in der gemeinen Prosa nicht heissen. Ich vermute, dass der Text ursprüglich hier las ופננה לא היתה לה עוד. Das hiesse: und Peninna existierte für sie nicht mehr, d. i., sie kümmerte sich um sie nicht mehr; vgl. zu Ri. 11, 34. Nachdem sie ihr Herz durch Gebet erleichtert und nach dem tröstlichen Zuspruch Elis, ging Hanna und ass und machte sich nichts mehr aus Peninna, die wie immer sie zu ärgern suchte, um ihr das Essen zu verleiden; vgl. zu V. 6.

20. Transferiere den Satz ויהי לתקופות הימים, der hier nur störend ist*), unmittelbar vor 21, wo er kaum entbehrt werden kann. Bei der Erklärung des Namens שמואל, wenn sie ursprünglich ist, was ich aber bezweifle, scheint man an dessen Anklang an מְשֻׁאָל = ein auf vieles Bitten Geschenkter gedacht zu haben. כי womit die Namenserklärung eingeleitet ist, bedeutet wohl „das heisst“; vgl. zu Gen. 4, 25.

21. Sieh die Bemerkung zu V. 20. In dem hierher zu transferierenden Satz heisst ימים Jahr. Als das Jahr um war, besuchte Elkana wieder Silo, um sein jährliches Opfer darzubringen; vgl. V. 3. Für לתקופות liest man wohl besser לתקופת, was einige Handschriften auch haben. Ueber האיש vor Eigennamen sieh zu Ex. 11, 3.

---

*) Auf וידע פ׳ את אשתו oder dergleichen folgt immer ותהר ohne jede Zeitangabe; vgl. Gen. 4, 1. 17. 25. 16, 4. Eine Zeitangabe ist in solcher Verbindung auch nicht möglich, da die Empfängnis mit dem Beischlaf gleichzeitig ist. Manche Erklärer streichen ותהר חנה, allein ותהר ist hier vor ותלד unerlässlich; vgl. zu Ex. 2, 22.

Da jedoch Elkana in unserer Erzählung bloss Nebenfigur ist und wir auch sonst über ihn nichts wissen, so kann איש hier nicht Titel sein. Es ist aber schon oben die Vermutung ausgesprochen worden, dass Samuels Vater ursprünglich in der ganzen Darstellung mit Namen nicht genannt war. Der Name אלקנה wurde erst später nach 1 Chr. 6, 11ff. in unsere Erzählung hineingetragen. Bis zur Hineintragung des Namens wurde der Mann am Eingang durch האיש ההוא und darauf durch blosses האיש, respekt. אִשְׁתּוֹ bezeichnet. An dieser Stelle hat sich האיש neben אלקנה zufällig erhalten, oder der Redaktor mag es absichtlich beibehalten haben, um teilweise sein Gewissen zu beruhigen. Denn man scheute sich viel mehr, im Texte etwas zu tilgen als in denselben hineinzutragen. Am Schlusse ist נְדָרָיו oder נדריו für נִדְרוֹ zu lesen. Wenn hier von einem einzigen Gelübde die Rede wäre, müsste darüber etwas Näheres gesagt sein; bei der Mehrheit der Gelübde ist dies nicht nötig. Denn das Gelübde war unter den Israeliten häufig, und da Elkana nach V. 3 das Heiligtum nur einmal jährlich besuchte, entrichtete er bei seiner Wallfahrt all die Gelübde, die sich während des Jahres ihm angesammelt hatten. Das Gelübde bestand gewöhnlich in einem Opfer; daher der Anschluss von נדריו als weiteres Objekt zu לזבח.

22. In Hannas Rede hier spricht sich die Auffassung ihres Gelübdes dahin aus, dass Samuel von dem Augenblick, wo er das Heiligtum JHVHs erblickt, dessen Dienste gewidmet sein muss.

23. Dass דברו nicht das Ursprüngliche ist, liegt auf der Hand, denn JHVH hatte der Hanna kein Versprechen gegeben. Aber auch דברך, wie alle Neuern nach Syr. lesen, gibt keinen befriedigenden Sinn. Man lese נִדְרֵךְ; daraus mag die Lesart des Syr. entstanden sein. Der Satz heisst dann: nur möge JHVH dein Gelübde bestätigen. Elkana fürchtete nämlich, das JHVH die speziellen Dienste Samuels in seinem Heiligtum ausschlagen könnte. Ueber den Gebrauch von הקים von dem Bestätigen eines Gelübdes vgl. Num. 30, 14 und 15. Sowohl היניק als גמל hat an dieser Stelle einen erweiterten Sinn. Esteres Verbum bezeichnet die Pflege, die einem Kinde auch nach der Entwöhnung wird, bis es das Nötige, wie z. B. sich waschen und aus- und anziehen, selbst tun kann. Letzteres Verbum drückt aus die Entziehung solcher Pflege zur Zeit, wo sie nicht mehr nötig ist. Zu dieser Fassung ist man hier gezwungen, weil die Annahme, dass der etwa zweijährige Samuel nach dem Heiligtum JHVHs gebracht und dort gelassen wurde, um

Dienst zu tun, lächerlich wäre. Dass גמל die oben angegebene Bedeutung haben kann, zeigt Jes. 28, 9 der Ausdruck גמולי מחלב, worin die nähere Bestimmung sonst vollkommen überflüssig wäre.

24. Für בפרים שלשה haben LXX בפר מְשֻׁלָּשׁ, was wegen V. 25 a herzustellen ist. Ueber משלש, mit Bezug auf Tiere gebraucht, sieh zu Gen. 15, 9. Die drei hier genannten Sachen waren aber kein Opfer, denn als Opfer wäre das Mehl sowohl wie der Wein viel zu viel; vgl. Num. 28, 12. 14. Die Sachen waren ein Geschenk an Eli; sieh zu V. 25. Für ותבאהו ist nach LXX וַתָּבֹא zu lesen. An נער dagegen ist nichts zu ändern. Der Satz am Schlusse ist hinzugefügt wegen der speziellen Bedeutung von גמל in V. 22 und 23. Da Samuel danach bereits in dem Alter war, dass er in einem fremden Orte ohne mütterliche Pflege leben konnte, muss hier gesagt werden, dass er dennoch bloss ein Knabe war. נער an sich kann auch einen jungen Mann bezeichnen, aber in einem Satze wie dieser kann das Nomen als Prädikat nur einen halbwüchsigen Knaben bezeichnen. Diesmal kam Hanna nach Silo ohne ihren Gatten; vgl. V. 22 והביאתיו statt והביאנהו und sieh zu 2, 11.

25. Für וישחטו hat man ויקחו zu lesen und das zweite את ist als Präposition zu fassen. Sie nahmen den Stier und brachten ihn mit dem Knaben zu Eli. Von den drei Sachen ist hier nur der Stier als der wichtigste Teil des Geschenkes erwähnt. Die Verba sind im Pl. und ihr Subjekt unbestimmt wegen des Stieres, den Hanna nicht führen konnte. Wäre hier vom Schlachten eines Opfertieres die Rede, so müsste ein Weiteres über dessen Opferung gesagt sein.

26. Ueber die Schwurformel חי נפשך und über die Vokalisierung von חי in derselben sieh zu Gen. 42, 15.

28. Das Perf. השאלתיהו hat Präsensbedeutung; vgl. Gen. 23, 11 נתתיה und ibid. V. 13 נתתי. Für היה ist nach drei der alten Versionen חי zu lesen. Die Korruption entstand durch Dittographie aus dem Folgenden. הוא שאול ליהוה muss gestrichen werden. Die zu streichenden Worte kamen in den Text durch Missverständnis der Zeitangabe, die zu dem Vorhergehenden gehört. Der Sinn ist danach wie folgt: so leihe ich ihn denn auch JHVH für Zeit seines Lebens. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 38, 17. Der zweite Halbvers lautet in LXX ותניחהו שם לפני יהוה, was mir das Ursprüngliche scheint. Ueber den Gebrauch von הֵנִיחַ mit Bezug auf Personen vgl. Gen. 2, 15.

II.

1. עלץ ist ein Wort, das der spätern Sprache angehört. Für das zweite ביהוה bringen LXX באלהי zum Ausdruck, was aber nur ein quid pro quo ist. Man hat בך יהוה zu lesen, denn בישועתך im zweiten Halbverse verlangt hier יהוה als Vokativ. רחב פי על איבי heisst: ich kann an meine Feinde hohe Bedingungen des Friedens stellen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jes. 57, 4. Auch diese Wendung kennt die ältere Sprache nicht.

2. Für צור bringen LXX צדיק zum Ausdruck, was aber nur auf Konjektur beruht. Die Alten griffen zu dieser Konjektur, weil ihnen צור zum parallelen קדוש nicht recht zu passen schien. Aber קדוש heisst hier Gegenstand der Anbetung, Gott; vgl. den Parallelismus in Pr. 9, 10 und sieh zu Jes. 10, 17.

3. אל תרבו bildet einen vollständigen Satz für sich und heisst: tut nicht gross. Vor תדברו ist אַל zu supplizieren und גבהה einmal zu streichen. Im zweiten Halbvers ist אל דעות unmöglich richtig, denn JHVHs Erkenntnis kann in diesem Zusammenhang nicht in Betracht kommen. Wenn es sich im Vorhergehenden um heimliche Taten oder unausgesprochene Gedanken handelte, dann hätte hier die Beschreibung JHVHs als Gott des Wissens vielleicht einen Sinn; aber die vorherg. Warnung ist ja eine Warnung vor öffentlichem Grosstun und Prahlen. Lies אַל עַוָּת und behalte ולא des Kethib bei. אַל ist in einer Versicherung eine stärkere Verneinung als לא. Was נתכנו betrifft, so ist dies in dem Sinne zu verstehen, den allein Niph. von תכן im A. T. hat. Von diesem Verbum war Kal nicht im Gebrauch, denn das in den Proverbien dreimal vorkommende תֹּכֵן vertritt das Partizip Piel; vgl. דֹּבֵר, כֹּזֵב und קֹוֶה, die ebenfalls für Piel stehen. תִּכֵּן heisst wägen, abmessen, und dazu ist nicht Niph. das Passivum, sondern Pual. Niph. dagegen heisst stets nur recht oder richtig sein; vgl. Ez. 18, 25. 29. 33, 17. 20. עלילה endlich heisst schreckliche, furchtbare Tat, wie denn auch das Verbum עלל stets nur in üblem Sinne gebraucht wird. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

JHVH handelt nimmer unrecht,
und Untaten können nicht recht sein.

4. Mir scheint, dass das erste Versglied hier ursprünglich las בֹּשׁוּ גבורים חַתּוּ. Für das bessere Verständnis des zweiten Gliedes muss daran erinnert werden, dass der Orientale wegen seiner losen Kleidung den Gürtel fast nie ablegt. Darum ist „sich mit etwas

gürten“ hebräisch so viel wie: es für immer haben und nie entbehren.

5. Für עֱד ist עַד zu lesen und dieses zum Vorhergehenden zu ziehen. ורעבים חָדְלוּ עד ist = und die hungrig waren, sind es nicht mehr. Manche Erklärer lesen עֱבֹד für עד, allein wer arbeitet, leidet nicht Hunger. Andere wieder nehmen keine Emendation vor, fassen aber עֱד in versicherndem Sinne = ja, allein diese Bedeutung hat das Wörtchen sonst nirgends. Dem zweiten Halbvers verdanken wir die Erhaltung dieses Psalms. Wegen dieser Worte, die auf den Fall Hannas so ziemlich passen, hat ihn unser Verfasser, der selber nicht Dichter war, irgendwoher entlehnt und hier eingeschaltet.

6. ומחיה heisst nicht und macht wieder lebendig, sondern ist so viel wie: und lässt am Leben, tötet nicht. יהוה ממית ומחיה heisst also nichts mehr als: JHVH ist Herr über Leben und Tod, er lässt leben oder sterben, wen er will. Auch ויעל heisst nur: oder lässt hier droben unter den Lebenden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Gen. 38, 23. JHVH kann nur verhüten, dass man nach dem Scheol herabfahre, von dort wieder heraufzubringen vermag er nicht; vgl. Hi. 7, 9. Ueberhaupt sind die Bewohner des Scheol dem Walten JHVHs vollends entrückt; sieh K. zu Ps. 88, 6.

7. מוריש hat mit ירש nichts gemein, sondern ist Partizip Hiph. von ריש und heisst besitzlos und arm machen. Vgl. zu Ri. 11, 24.

8. וכסא כבוד ינחלם ist = und einen Ehrensitz für immer weist er ihnen an. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh die Ausführung zu Ex. 34, 9. Der zweite Halbvers fehlt in LXX, doch ist er ohne Zweifel echt. Die alten Dolmetscher liessen ihn weg, weil sie seinen Zusammenhang nicht verstanden. Die fraglichen Worte bilden die Begründung des Vorhergehenden. Weil JHVH der Schöpfer und Erhalter der Welt ist, darum kann er in ihr schalten und walten nach Belieben; vgl. K. zu Ps. 24, 1.

9. Hier bieten LXX im ersten Halbvers etwas ganz anderes. Ihr נתן לַשֹּׁאֵל שאלתו ומברך שנות צדיק passt wohl zum Teil auf den Fall Hannas an sich, aber nicht in den Zusammenhang. Aber auch in dem hebräischen Text gibt es zwischen dem ersten und zweiten Gliede keinen rechten Zusammenhang. Ein logischer Zusammenhang wird hier nur dann hergestellt, wenn man für רגלי חסידיו ישמר liest מַעְגְּלֵי חסידיו יָאִיר = die Pfade seiner Frommen beleuchtet er. Ueber יאיר vgl. Neh. 9, 12.

10. Für עליו בשמים ירעם ist zu lesen עלי שמים ירעם = die gen Himmel stürmen, zerschmettert er. Ueber עלי שמים vgl. Jes. 14, 13.

11. Hier ist der erste Halbvers nicht ursprünglich. Diesmal war ja Elkana gar nicht mitgekommen; vgl. zu V. 24. Im zweiten ist הכהן am Schlusse zu streichen. Eli wird sonst in unserer Erzählung nicht als כהן bezeichnet. Seine Söhne sind die כהנים; vgl. V. 12. 22. 27. 1, 3. 12ff. 3, 1ff. 4, 4. 13ff. Der Grund dafür ist, wie bereits oben gesagt, das sehr hohe Alter, das ihm den aktiven Dienst unmöglich machte.

13. Hier lesen die Neuern nach LXX ומשפט הכהן מאת העם, ziehen dieses zum Vorhergehenden und erhalten so den Sinn: kümmerten sich weder um JHVH noch darum, was dem Priester vom Volke zukam. Allein, an את יהוה sich anreihend, müsste es ואת משפט וגו׳ heissen; vgl. zu Gen. 15, 19. שלש השנים oder שלשה שנים, wie Wellhausen nach 14, 4. 5 abteilt, heisst Dreizack. Der Ausdruck ist eine Glosse zu המזלג, denn der Verfasser selber hat es sich schwerlich angelegen sein lassen, die Anzahl der Zacken an der Gabel anzugeben.

14. Für הבאים שם ist höchst wahrscheinlich הַזֹּבְחִים zu lesen. LXX drücken aus לזבח יהוה statt שם, doch ist dies nicht besser als die Recepta. Denn das oben beschriebene Verfahren der Priester ist nicht ein Verfahren gegen solche, die zu opfern beabsichtigen, sondern gegen solche, die im Opfern begriffen waren; vgl 13 זֹבֵחַ זבח und V. 15 לאיש הזֹּבֵחַ.

15. חלב heisst hier nicht Fett, sondern das Beste und umfasst alle Fleischteile die von einem Nichtganzopfer auf dem Altar verbrannt wurden; vgl. zu Lev. 3, 9. לצלות, das durch das vorgeschlagene ל zum Gerundium wird, ist wie ein Adjektiv mit בשר zu verbinden, sodass בשר לצלות so viel ist wie: Fleisch zum Braten, Bratfleisch Aehnlich Jos. 13, 1 לרשתה, nur dass dort der Inf. die Stelle eines Prädikatsnomens einnimmt.

16. Für ויאמר verlangt der Zusammenhang unbedingt וְאָמַר als Perf. consec.; vgl. V. b.

17. האנשים drücken LXX nicht aus, und das scheint den meisten der Neuern ein genügender Grund, das Wort zu streichen. Allein der Ausdruck ist ursprünglich, und er ist keineswegs ein blosses Flickwort, denn er bildet einen Gegensatz zu יהוה. Sie, die Menschen, erfrechten sich, die JHVH dargebrachte Gabe verächtlich zu behandeln; vgl. zu Jos. 9, 14.

18. נער heisst an dieser Stelle nicht Knabe, sondern Diener; sieh zu Ex. 24, 5. Was darauf folgt, gibt im allgemeinen die Beschaffenheit der Dienstleitungen Samuels an und besagt, dass er nicht Priester war. Denn אפוד בד ist, vom Stoffe abgesehen, auch sonst wesentlich verschieden von blossem אפוד. Letzteres ist ausserhalb des Pentateuchs kein Kleidungsstück, sondern eine Art Götterbild, während ersteres einen Schurz bezeichnet, der lediglich dazu dient, die Entblössung der Schamteile zu verhüten. Der junge Samuel, der im Heiligtum allerlei Körperbewegungen erheischende Dienste tat, trug einen solchen linnenen Schurz, ebenso David als er beim Tanzen vor der Lade JHVHs die Beine stark in die Höhe heben musste; vgl. 2. Sam. 6, 14 und 1 Chr. 15, 27. Dass der אפוד בד ein Priestergewand war, wie die Erklärer meinen, ist nicht wahr; sieh zu 22, 18. Der אפוד als Götterbild war ganz aus Gold oder goldgewirkt — vgl. Ri. 8, 26. 27 — und davon will אפוד בד durch das Bestimmungswort unterschieden sein. Dies schliesst jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass der königliche אפוד בד, den David trug, goldgewirkt war, ebenso wie im Deutschen ein Hufeisen z. B. so benannt sein würde, selbst wenn es ausnahmsweise aus Silber oder Gold wäre.

19. מעיל steht im st. constr. und das folgende Adjektiv ist substantivisch gebraucht. מעיל קטן ist danach = ein Knabenobergewand. Der מעיל hatte also für Knaben eine andere Form. Dass das für den Knaben Samuel verfertigte Kleidungsstück klein war, würde der Verfasser als selbstverständlich nicht erwähnt haben. Dagegen fand er es nötig, zu bemerken, dass Samuel, obgleich im Heiligtum wie ein Erwachsener beschäftigt, dennoch Knabenkleider trug. Nebenbei sei hier bemerkt, dass קָטָן und קָטֹן nicht promiscue gebraucht werden. Erstere Form hat das Adjektiv stets nur in der Pause, letztere ebenso ausschliesslich ausser der Pause. Diese Beobachtung hat ein karäischer Sprachgelehrter im Anfang des zehnten Jahrhunderts gemacht; vgl. Pinsker, לקוטי קדמוניות S. 161. Wir können wahrlich tausend Jahre zurückgehen und von diesem Karäer lernen, wie man die hebräische Bibel studieren muss!

20. Für das unmögliche תחת השאלה אשר שאל ליהוה will Budde lesen תחת אשר הִשְׁאִלָה ליהוה, aber er sucht den Fehler an der falschen Stelle, denn alles ist hier korrekt, bis auf ליהוה, dessen ל aus dem Vorhergehenden dittographiert und darum zu streichen ist. Bei gestrichenem ל ist der Sinn einfach der: statt dessen, das JHVH sich entlehnt hat. Somit wird der Satz auch logischer, indem er

JHVH, der den Ersatz zu leisten hat, als Subjekt von שאל mit dem Darlehn direkt in Verbindung bringt statt ihn bloss zum indirekten Objekt zu machen, wie dies bei Buddes Emendation geschieht.

21. Für כי פקד bringen LXX und Syr. ויפקד zum Ausdruck, doch scheint mir dies auf blosser Konjektur zu beruhen. Eine Emendation ist hier nicht unbedingt nötig. כי kann sehr gut heissen weswegen, d. i., infolge der wiederholten Segnungen Elis.

22. Ueber הצבאות פתח אהל מעד sieh die Ausführung zu Ex. 38, 8.

23. Hier ist der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, absolut unhebräisch. Manche Erklärer streichen einfach דבריכם רעים, ohne es begreiflich zu machen, wie der Ausdruck in den Text kam. Ausserdem genügt כדברים האלה allein nicht. Dieser Ausdruck muss im darauf Folgenden näher erklärt sein. Fasse אשר im Sinne von „sodass“, dann lies דִּבַּתְכֶם רָעָה für דבריכם רעים und vgl. Gen. 37, 2. Am Schlusse streiche mit Driver אלה, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

24. Auch hier ist der Text im zweiten Halbvers nicht in Ordnung. Gewöhnlich fasst man עם יהוה als Objekt zu שמע und השמועה zu מעבירים, worin man das Prädikatsnomen erblickt. Aber danach müsste es unbedingt umgekehrt heissen עם יהוה מעבירים. Auch leuchtet danach nicht ein, warum die Israeliten an dieser Stelle עם יהוה und nicht bloss העם genannt werden wie kurz vorher. Die Bezeichnung des Volkes als Volk JHVHs legt die Vermutung nahe, dass es sich in diesem Satze nicht um die Verbreitung des Gerüchts durch die Israeliten handelt, sondern um eine ihnen gewordene Behandlung, die umso verdammenswerter war, als sie dem Volke JHVHs wurde. Ferner, dass das Gerücht über die Söhne Elis überhaupt schlecht und nicht gut war, davon ist ja schon im Vorhergehenden die Rede gewesen; hier kann höchstens gesagt sein wollen, wie schlecht dieses Gerücht war. Aus allen diesen Gründen vermute ich, dass der Text ursprünglich מֵמַעֲבִידִים las, und dass die Präposition darin komparativisch gefasst sein wollte. Danach wäre der Sinn des Ganzen der: das Gerücht, dass ich höre, ist nichts weniger — hebräisch wörtlich nicht besser — als dass ihr das Volk JHVHs tyrannisiert oder wie Sklaven behandelt. Wer die מעבידים sind, ist nicht ausdrücklich gesagt, weil dies aus dem Zusammenhang sich ergibt. Ueber die Ungleichartigkeit der beiden Seiten des Vergleichs, da eine Sache mit Personen verglichen wird, sieh Eccl. 7, 5.

25. Für ופללו lies mit Wellhausen und andern ופללו. אלהים bezeichnet hier, wie öfter, den Richter. פלל aber heisst nicht entscheiden, sondern verteidigen; vgl. K. zu Ps. 109, 4 und 7 das über תפלה Gesagte. Denn es war bei den Israeliten die Pflicht des Richters, den Verklagten oder Angeklagten gegen den Kläger oder die Anklage zu verteidigen. Aus diesem Grunde wird der Anwalt im A. T. durch דַּיָּן bezeichnet; vgl. Ps. 68, 6 und sieh zu Pr. 31,5. Auch in der Mischna wird diese Nebenrolle des Richters vorausgesetzt; vgl. Synhedrin 5, 4. 5. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: der Mensch, der gegen einen Mitmenschen sündigt, hat an dem Richter einen Anwalt; aber wenn ein Mensch gegen JHVH sündigt, kann da ein Sterblicher sich unterstehen, ihn gegen JHVH zu verteidigen?

26. גדל und טוב sind beide Inf. absol. Ueber ersteres vgl. zu Gen. 26, 13 und über letzteres zu Ri. 11, 25.

27. Das erste He in הנגלה ist wohl aus dem vorherg. verdoppelt. Die Behauptung Wellhausens, dass die Frageform diesen Worten JHVHs den Charakter einer zornigen Rede geben kann ist nicht richtig. Im Hebräischen kann die Frage, die bloss rhethorisch und doch nicht verneinend sein soll, höchstens der Rede den Charakter einer Vermutung geben, vgl. zu Gen. 43, 29, aber nicht zornige Erregtheit verraten. Hinter במצרים bringen LXX noch עבדים zum Ausdruck, was aber sehr gut entbehrt werden kann, wenn man ל in לבית als den Besitz anzeigend fasst. Dann ist der Sinn der Zeitangabe: als sie in Aegypten Eigentum — das heisst, Leibeigene — des Pharao waren.

28. Für לְכֹהֵן sprachen LXX לְכַהֵן, aber bei dieser Aussprache des Wortes müsste ihm לי gut klassisch nachstehen, nicht vorangehen; vgl. Ex. 28, 41. 29, 1. 44. 30, 30. 40, 13. 15 und Ez. 44,13. Dagegen ist לי לכהן besser hebräisch als לְכַהֵן לי; sieh Gen. 16, 18. 29, 29. Ri. 17, 5 und 18, 4. — Auf Grund des Ausdrucks לשאת אפוד und ähnlicher Verbindung von נשא mit אפוד gibt Buhl s. v. נשא an, dass dieses Verbum vom Tragen der Kleider gebraucht wird. Aber im Pentateuch kommt die Verbindung נשא אפוד nicht vor, und ausserhalb des Pentateuchs bezeichnet nacktes אפוד, wie bereits oben zu V. 18 flüchtig bemerkt wurde, nicht ein priesterliches Kleid, sondern ein Götterbild aus Gold oder goldgewirkt, das in einer nicht mehr zu ermittelnden Weise bei der Befragung des Orakels in Anwendung kam. Dass der Orakelephod in unserem Buche kein Kleidungsstück ist, das der Priester anhat, zeigen die

Ausdrücke בידו 23, 6 und הגישה האפוד, ibid. V. 9. Tatsächlich heisst נשא in der Verbindung נשא אפוד überhaupt nicht tragen, sondern fassen, daher führen und handhaben; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten תפש in Verbindungen wie תֹּפֵשׂ כנור Gen. 4, 21, תפש תורה, Jer. 2, 8 und תפש משוט, Ez. 27, 29, und dergleichen mehr. Im zweiten Halbvers nimmt meines Wissens kein Erklärer an כל אשי בני ישראל irgend welchen Anstoss. Und doch ist der Ausdruck aus mehr als einem Grunde unmöglich. Denn erstens kann אִשֶּׁה nur zu JHVH, nicht aber zum Darbringer des Opfers in Beziehung gebracht werden. Zweitens ist es nicht wahr, dass JHVH den Priestern all seine אִשִּׁים gab. Nur ein Teil von diesen אשים war priesterliches Deputat; vgl. Lev. 6, 10. 11. 7, 35. 10, 13. 24, 9. An all diesen Stellen zeigt das partitive מן, dass nur ein Teil gemeint ist. An zwei oder drei anderen Stellen, wo מן in ähnlicher Verbindung fehlt, ist der Begriff des Partitiven durch das Fehlen von כל angedeutet. Aus diesen Gründen ist hier ohne Zweifel קָדְשֵׁי für אשי zu lesen.

29. Hier weicht der Text der LXX in zwei Punkten wesenttich ab, sie drücken תביט für תבעטו aus und צַר עָיִן für אשר צויתי מעון, und beides ist herzustellen. Der Relativsatz, den die Massora bietet, ist aus sprachlichem und sachlichem Grunde nicht richtig. Denn mit מעון lässt sich hier nichts anfangen, weil dieses der poetischen Sprache angehört und selbst in der Poesie nur mit Suffixen, die auf JHVH sich beziehen, im Sinne von Heiligtum vorkommt. Nacktes מעון kann das Heiligtum nicht bezeichnen. Ferner, von einem Gebote, Opfer darzubringen, kann an dieser Stelle nicht die Rede sein, denn ausserhalb des Pentateuchs tut sich JHVH öfters darauf zugute, dass er Opfer nicht fordert; vgl. z. B. Jer. 7, 22. Für den Relativsatz lesen die Neueren bloss מְעוֹיֵן, aber abgesehen davon, dass danach aus צויתי gar nichts wird und es daher unbegreiflich bleibt, wie dieses Wort in den Text kam, findet sich Pil. von עין sonst weder im A. T. noch in der talmudischen Literatur. Dagegen ist צר עין in der Sprache der Mischna eine häufige Wendung; vgl. Midrasch rabba Esther zu 1, 4 Baba mezia 87 a. Sabbath 108 b. Sota 38 b. An allen diesen Stellen heisst der Ausdruck missgünstig*), und diese Bedeutung

*) An letzterer Stelle fassen Levy und Jastrow den Ausdruck falsch, indem sie ihm die Bedeutung „selbstsüchtig" beilegen, während er auch dort seinen gewöhnlichen Sinn hat. Die Stelle lautet אפילו עופות מכירין בצרי עין, selbst die Vögel kennen die Missgunst der Menschen, das heisst, sie rühren die in die

hat er auch hier, wo er das Prädikatsnomen bildet. Der Sinn des Satzes ist danach der: warum siehst du auf das Opfer und die Gabe, die mir dargebracht werden, mit Scheelsucht? Im zweiten Halbvers ist להבריאם mit Suff., das auf die Söhne Elis geht, zu lesen und das aus dem Vorhergehenden dittographierte ל in לעמי zu streichen.

30. Während das Verbum in מכבדי seine gewöhnliche Bedeutung hat, bezeichnet es in אכבד etwas Konkreteres und Materielleres als blosse Achtung, und יקלו drückt nichts Schlimmeres aus als Niedrigkeit. Von Schande ist hier nicht die Rede, und Schande kann überhaupt durch קלל nicht ausgedrückt werden. Beide Imperfekte aber haben Präsensbedeutung. Der Sinn des Ganzen ist danach wie folgt: die mich achten, denen gebe ich Ehrenämter, aber die mich verachten, müssen in niedere Stellung gebracht werden. So spricht JHVH seinem Grundsatz „Mass für Mass“ gemäss, nach dem er stets handelt. Sieh zu V. 31 und 32.

31. Für זְרֹעֲךָ und זְרֹעַ lasen LXX זַרְעֲךָ, respekt. זֶרַע, und das wird von den Kritikern pietätvoll registriert, obgleich diese Lesart durch V. 33 unmöglich wird. Auch würde es danach והכרתי statt ונדעתי heissen müssen; vgl. die eben genannte Stelle und besonders 24, 22 und Ps. 37, 38. Mit Bezug auf den Arm wird sonst שבר gebraucht, wo von völliger Lähmung seiner Kraft die Rede ist; hier aber soll nur das Kürzen der Macht ausgedrückt werden, daher גדע. Ueber גדע im Sinne von „kürzen“ vgl. Jes. 10, 33. An der falschen Lesart der LXX ist das folgende זקן schuld, das die Alten irrtümlicher Weise vom Alter verstanden, wie jetzt noch allgemein geschieht. Tatsächlich bezeichnet aber זקן an dieser Stelle, wie Jes. 3, 2 und 9, 14 einen hervorragenden Mann oder richtiger das, was im Englischen durch „representative man“ ausgedrückt wird; vgl. RLBG zum folgenden Verse und sieh die Bemerkung zu Gen. 24, 2. — Während זרעך die persönliche Macht Elis bezeichnet, sind unter זרע בית אביך das Ansehen und die Macht zu verstehen, die ihm das ererbte Prestige gibt.

32. Für מעון lies עין und vgl. über צר עין zu V. 29. ב in בכל gehört zur Konstruktion von הביט, wie an der eben genannten Stelle in בזבחי ובמנחתי. כל אשר ist persönlich und als Subjekt zu ייטיב zu fassen und זקן in dem zu V. 31 angegebenen Sinne zu verstehen.

Netze gestreuten Körner nicht an, weil sie, den Menschen als missgünstig kennend, wohl wissen, dass seine Gabe nur Köder sein kann.

Danach ist der Sinn des Ganzen der: und du sollst mit Scheelsucht sehen auf jeden, der um Israel sich verdient machen — wörtlich Israel Wohltaten erweisen — wird, während in deinem Hause für alle Zeit kein hervorragender Mann da ist.

33. לכלות את עיניך kann nur heissen „um dir Enttäuschung zu bereiten.“ Aehnlich ist der darauf folgende Satz zu verstehen, worin וּלְהַדְאִיב für ולאדיב zu lesen und Targum, wie auch Jer. 31, 25 zu vergleichen. Die Enttäuschung soll bestehen in der zunichte werdenden Hoffnung, dass der überlebende niedere Priester aus dem Hause Elis es doch noch zu einer höheren Stellung bringen würde. Der hochbetagte Eli kann aber diese Enttäuschung nicht mehr erleben, und man hat daher bei dieser Drohung an dessen Fortleben in seinen Nachkommen zu denken; sieh zu לו 3, 13. מרבית ist hier verächtlicher Ausdruck = Brut. אנשים, dem vorhergehenden זקן in dem oben angegebenen Sinne entgegengesetzt, ist so viel wie: Männer, die nicht hervorragend sind, das heisst gemeine Leute; vgl. zu Gen. 3, 2. Der Ausdruck ist Prädikatsnomen zu ימותו und der Sinn des Satzes der: und die gesamte Brut deines Hauses soll als gemeine, niedere Leute sterben, das heisst all deine nichtsnutzigen Nachkommen sollen bis zu ihrem Tode in niederer Stellung bleiben, keiner von ihnen soll höher kommen, bevor er stirbt. Sonach gibt es hier zwischen dem ersten und zweiten Halbvers keinen Widerspruch, der Grund wäre, mit Löhr V a als späteren Einschub anzusehen. LXX, die mit blossem אנשים nichts anzufangen wussten, schalten davor בחרב ein, allein חרב אנשים ist keine hebräische Verbindung. Die ältern Erklärer fassen אנשים nach Targum im Sinne von im „Jugendalter“ oder „in voller Manneskraft“, wofür der Ausdruck aber gleichfalls unhebräisch ist.

35. כאשר בלבבי וגו׳ heisst, er wird meine Wünsche erraten und sie erfüllen, noch ehe ich sie ausgesprochen habe. Im zweiten Halbvers ist לפני משיחי höchst wahrscheinlich korrupt. Ein Anachronismus, wie ihn dieser Ausdruck hier ergibt, ist oben V. 10 wohl zu entschuldigen, weil der Verfasser das entlehnte Lied ganz bringen wollte, nicht aber hier. Ich vermute daher, dass der Text dafür ursprünglich las לִפְנֵי בְּמִקְדָּשִׁי. Ueber diese doppelte Ortsangabe vgl. Ps. 116, 9 und 19.

36. Hier wird die niedere Stellung, die der überlebende Priester aus dem Hause Elis einnehmen soll, ausführlich beschrieben; vgl. zu יקלו V. 30, zu זקן V. 31 und zu אנשים V. 33. Ein Dienst, der nur eine Brotkruste einbringt, ist, zumal für einen Priester, die

niedrigste Stellung, die man sich denken kann; vgl. V. 5. ספחני אל heisst, gib mir eine geringe Stellung bei, eigentlich mache mich zum Anhängsel an.

III.

1. Da von פרץ Niph. sonst im A. T. nirgends vorkommt, liest Wellhausen פֹּרֵץ für נפרץ, dessen Nun er richtig für dittographiert hält. Aber das Partizip akt. eines transitiven Verbums wird nicht leicht absolut gebraucht, es sei denn, dass es vollkommen zum Substantiv geworden ist. Besser liest man daher פָּרֻץ, dessen passive Form lediglich dazu dient, das Verbum seiner Rektionskraft zu berauben und so seinen absoluten Gebrauch zu ermöglichen; vgl. zu ידעים Deut. 1, 13. Auch gibt die passive Form dem Partizip bisweilen den Nebenbegriff des Permanenten, in welchem Falle dieses in einer für uns Abendländer unbegreiflichen Weise den Acc. regieren oder mit einem Nomen im Gen. object. verbunden werden kann; vgl. תפוש זהב Hab. 2, 19, אחזי חרב, Ct. 3, 8, und das häufige לבוש. Aus dem Gesagten erklärt es sich, dass hier und da auch von intransitiven Verben ein Partizip passiv vorkommt; vgl. z. B. בטוח, Jes. 26, 3 und Ps. 112, 7. Die Seltenheit der Vision um die Zeit, in welche unsere Erzählung fällt, ist hier am Eingang betont, um begreiflich zu machen, wie es kam, dass Samuel, als ihm die erste Erscheinung JHVHs wurde, nicht wusste, was sie war. Denn wenn die Erscheinung JHVHs in jenen Zeiten nicht so selten gewesen wäre, würde der junge Samuel ihre Art und Weise von andern erfahren haben; sieh zu V. 2, 3 und 7.

2. Wie in V. 10 ויבא יהוה ויתיצב zeigt, wird in dieser Erzählung von der Erscheinung JHVHs seltsamer Weise wie von etwas Konkretem und Physischem gesprochen. Darum sagt uns der Verfasser hier, dass Eli zur Zeit nicht mehr gut sehen konnte, und gibt somit den Grund an, warum der Alte die Erscheinung JHVHs nicht wahrnahm.

3. Das Heiligtum zu Silo hatte, wie die Stiftshütte, keine Fenster, sodass es darin am Tage, wo die Lampe nicht brannte, dunkler war als bei Nacht. Deshalb erfahren wir hier, dass die Lampe zur Zeit der Vision noch nicht ausgelöscht war, sodass wer mit der Erscheinung JHVHs vertraut war, sie wahrnehmen musste, dass aber Samuel es nicht war und darum sie nicht wahrnahm, obgleich er in dem Teile des Heiligtums lag, wo die heilige

Lade stand, und wo, als JHVH erschien, dessen Gegenwart dem Erfahrenen sich kundgegeben hätte.

4. Streiche nach LXX אל und vgl. V. 6. Dann ist der Sinn des Satzes: da rief JHVH „Samuel!“ Sieh zu Num. 12, 5. LXX haben שמואל שמואל, doch ist die Wiederholung des Namens an dieser Stelle nicht ursprünglich; sieh zu V. 10.

6. Ueber קרוא עוד שמואל sieh die vorherg. Bemerkung. Auch hier ist der Name in LXX unkorrekter Weise wiederholt.

7. Hier werden wir wiederum auf Samuels Unerfahrenheit in Sachen der Erscheinung JHVHs aufmerksam gemacht; alles um sein Betragen dabei zu erklären. Im zweiten Halbvers ist דבר zu streichen, da נגלה דבר keine hebräische Sprechweise ist.

10. כפעם בפעם bezieht sich bloss auf ויקרא, nicht auch auf dessen Objekt; vgl. zu Jos. 9, 4. LXX, die diese Beschränkung des adverbialen Ausdrucks nicht einsahen, wurden dadurch veranlasst, oben V. 4 und 6 שמואל zu wiederholen. Doch hätten sie dies der Konsequenz halber auch V. 8 tun müssen. Ueber dergleichen Rufe sieh zu Gen. 22, 11. Hier ist der Ruf wiederholt aus Ungeduld. JHVH wurde, nachdem er dreimal vergeblich gerufen hatte, beim vierten Mal ungeduldig.

13. Für והגדתי lesen die Neuern והגדת und verweisen auf V. 15b, aber jene Stelle beweist das gerade Gegenteil davon. Denn wenn Samuel von JHVH den Auftrag erhalten hätte, Eli von dem Inhalt der Offenbarung Mitteilung zu machen, würde er damit nicht gezögert haben, wie uns daselbst gesagt ist, dass er getan. Auch würde das Perf. consec. danach mit dem Vorhergehenden die Zeitangabe an der Spitze von V. 12 teilen und mit והגדת וגו' gesagt sein wollen, dass Samuel am Tage der Erfüllung der Voraussagung dem Eli davon Mitteilung machen soll, was aber absurd wäre. Ferner, ein Befehl an Samuel, gleich jetzt Mitteilung zu machen, müsste in diesem Zusammenhang nicht nur durch den Imperativ ausgedrückt sein, sondern auch ואתה הַגֵּד lauten. Tatsächlich heisst das fragliche Verbum hier gar nicht mitteilen, sondern ahnen lassen. Denn wie אמר das blosse denken ausdrückt, so kann auch הגיד die leiseste Andeutung und sogar das unbeabsichtigte Verraten bezeichnen; vgl. zu Gen. 27, 42 und 31, 20. עד עולם aber betont nicht, wie Löhr meint, dass das Urteil unwiderruflich sei, sondern bezieht sich auf והגדתי. Danach ergibt sich der Sinn für das Ganze wie folgt: und ich will ihm durchweg zeigen, dass ich sein Haus richte; das heisst, die Strafe seines Hauses soll alle Ge-

schlechter hindurch der Art sein, dass sie sich ihm als von mir kommend kundgibt. Ueber לו, auf Eli bezüglich, der die Strafe seines Hauses bis ans Ende nicht erleben kann, sieh zu 2, 33 das über לכלות את עיניך Gesagte. — בעון ist nicht ohne weiteres zu streichen, wie die Neuern tun, sondern man hat dafür יַעַן zu lesen. Die Korruption ist hier älter als die LXX, die ἐν ἀδικίαις υἱῶν αὐτοῦ bieten. Die Vermutung, dass diese oder irgendeine Korruption im hebräischen Texte unter dem Einflusse der LXX entstand, ist absurd. Denn wer sollte solchen Einfluss vermittelt haben. In moderner Zeit ist freilich der Text der LXX für die Exegese Alles in Allem; im Altertum aber spielte diese Version für Leser, die Hebräisch verstanden, gar keine Relle. Solche Leser waren auch in der Regel des Griechischen unkundig. Wie wenig die alten Rabbinen von den LXX wussten, zeigt der Umstand, dass sie in deren Uebersetzung des Pentateuchs nur vierzehn Abweichungen vom massoretischen Text aufzählen, von denen aber nicht mehr als zwei sich nach der Angabe ganz verifizieren lassen. Sieh Mekhilta zu Ex. 12, 40. Am Schlusse ist mit כהה nichts anzufangen, denn durch keine erdenkliche Wendung des Grundbegriffs dieses Verbums kann eine Bedeutung wie die hier erforderliche entstehen. Man hat dafür mit Umsetzung der beiden ersten Buchstaben הָכָה zu lesen. Dieses, mit ב konstruiert, kann sehr gut die Bedeutung haben, die man כהה hier beilegt. Denn im Biblisch-aram. wird das sinnverwandte מחא so gebraucht. מחא ביד פ׳, eigentlich einem auf die Hand schlagen, heisst ihm wehren — vgl. Dan. 4, 32 — und dafür kommt in der Sprache der Mischna, sogar häufiger, מחא בפ׳, mit Weglassung von יד, vor.

15. Hier lautete der erste Satz ursprünglich וישכב שמואל בבקר. Dass Samuel bis zum Morgen schlief, versteht sich von selbst. Aus diesem Grunde ist der Text der LXX, die den ersten Satz nach dem massoretischen Texte widergeben, aber gleich darauf noch וישכב בבקר ausdrücken, schwerlich richtig.

18. יהוה הוא heisst nicht er ist JHVH, wie man wiederzugeben pflegt, sondern ist so viel wie: es war JHVH, das heisst, JHVH war es, der da sprach. Denn Eli hatte bloss vermutet, dass es JHVH war, der Samuel gerufen, weshalb es V. 8 ויבן heisst, nicht וידע, und weshalb in V. 17 das Subjekt zu דבר nicht genannt ist. Jetzt, wo er die Bestätigung der in 2, 27—36 enthaltenen, nur ihm allein bekannten, Rede des Gottesmannes durch Samuel erhält, sagt

er, es war JHVH, der da sprach. Zur Ausdrucksweise vgl. 2 K. 1, 8 אליהו התשבי הוא.

20. נאמן heisst in diesem Zusammenhang bewährt, vgl. Hi. 12, 20, und ל in לנביא bezeichnet den Acc. modi; vgl. zu Deut. 31, 21. Samuel hatte sich als Prophet JHVHs bewährt. Der Genitiv des folg. יהוה ist durch ל ausgedrückt, damit נביא als Prädikatsnomen undeterminiert bleibt.

21. Streiche בדבר יהוה, welcher Ausdruck als Komplement zum vorhergehenden נגלה יהוה unmöglich ist, und sieh zu 4, 1. Am Schlusse haben LXX einen langen Zusatz, der offenbar auf ein hebräisches Original nicht zurückgeht, den die Neuern aber dennoch adoptieren. In ihrer Rückübersetzung dieses Plus findet sich der hebräische Satz ובניו הלכו הלוך וְהָרַע דרכם. Aber, um die Fortdauer oder die stetige Steigerung der Handlung auszudrücken, verbindet sich הָלַךְ הלוך in der Regel nur mit dem Inf. eines intransitiven Verbums, äusserst selten, wie 2 Sam. 16, 13 und 2 K. 2, 11, mit dem Inf. eines transitiven Verbums, das jedoch absolut gebraucht ist. Niemals darf das in solcher Verbindung die eigentliche Handlung ausdrückende Verbum einen Accusativ regieren.

IV.

1. Hier gibt der erste Halbvers, wie er uns vorliegt, keinen rechten Sinn und hat keinen Zusammenhang. Will man ihm einen befriedigenden Sinn abgewinnen und einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herstellen, so muss man unmittelbar hinter ישראל einschalten כדבר יהוה. Dann ist der Sinn des Satzes der: und Samuels Wort war für ganz Israel wie das Wort JHVHs. Ueber den Gedanken und die Art, wie er ausgedrückt ist, vgl. 2 Sam. 16, 23. Tatsächlich finden wir später Samuel so zusagen als lebendes Orakel; vgl. 9, 6. Die beiden hier einzuschaltenden Worte sind irgendwie an den Schluss von 3, 21 verschlagen worden, worauf man aber, um ihnen an jener Stelle einen halbwegs leidlichen Sinn zu geben, כדבר in בדבר ändern musste.

2. Für ויכו lese man nach drei der alten Versionen וַיִּכּוּ. Aber das allein genügt nicht; man muss auch בישראל für בשדה lesen. במערכה will sagen, dass die Israeliten, obgleich geschlagen, soweit noch Stand gehalten und die Flucht nicht ergriffen hatten.

3. Für אלינו drücken LXX אלהינו aus, und dies ist herzustellen. Das darauf folgende את kann entweder als nota acc. oder auch als Präposition gefasst werden. Bei ersterer Fassung, die mir vor-

zuziehen scheint, ist את ארון וגו' Apposition zu אלהינו; vgl. zu Jos. 3, 11. ברית ist sowohl hier wie auch im folgenden Verse zu streichen. Um die Zeit, von der hier die Rede ist, hatte die heilige Lade mit einem Bunde nichts zu tun. Aus diesem Grunde heisst die Lade auch im Verlaufe unserer Erzählung, wo sie noch an dreissigmal erwähnt wird, durchweg korrekter Weise ארון יהוה, nicht ארון ברית יהוה. Subjekt zu יבא ist אלהינו oder יהוה, wahrscheinlich ersteres.

4. Für ושם שני ist nach LXX ושני zu lesen. שם ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

5. Für ותהם sprich ותהם als Kal von המה. Ein Verbum הום, wovon die Recepta Niph. wäre, gibt es im Hebräischen nicht; sieh zu Deut. 7, 23 und besonders zu 1 K. 1, 45. Es wäre auch seltsam, wenn von המה, das an dreissigmal im A. T. sich findet, nirgends das apokopierte Imperf. vorkäme.

7. Unmittelbar hinter אלהים ist nach LXX אליהם einzuschalten, das wegen der Aehnlichkeit mit dem Vorhergehenden irrtümlich weggefallen ist.

8. Für אלה lese man הלא und für das widersinnige במדבר mit andern ובדבר.

10. Ueber רגלי sieh zu Ex. 12, 37 und Ri. 20, 2. Wie man diesen Ausdruck hier und an andern Stellen, wo איש davor fehlt, und wo von einer Zeit die Rede ist, in der die Israeliten keine Reiterei besassen, im Sinne von „Fussvolk“ verstehen kann, ist mir völlig unbegreiflich.

12. בנימין ist hier unmöglich das Ursprüngliche. Denn erstens ist kein Grund vorhanden, warum der Stamm, zu dem der in Rede stehende Mann gehörte, angegeben werden sollte, und zweitens kann איש בנימין nur die Gesamtheit der Benjaminiter bezeichnen, nicht aber ihrer einen; vgl. zu Ri. 7, 14. Für בנימין ist entschieden בנוס zu lesen und über dieses V. 16 zu vergleichen.

13. Für דרך lies השער, wie V. 18, und vgl. Targum, wo aber allerdings daneben auch דרך zum Ausdruck kommt.

16. Elis hohes Alter und Blindheit sind hier erwähnt, um den Unfall zu erklären. Denn ein jüngerer Mann im Besitze seiner Augen wäre nicht vom Sitze gefallen.

18. כבד heisst in diesem Zusammenhang nicht schwer, d. i. korpulent, was durch בריא ausgedrückt sein würde — vgl. Ri. 3, 17 — sondern steif, ungelenkig; vgl. den Gebrauch dieses Partizips oder Adjektivs Gen. 48, 10. Ex. 4, 10. 17, 12. Jes. 59, 1 von den verschiedenen einzelnen Körperteilen, die steif oder stumpf ge-

worden sind und darum ihre Funktionen nicht gehörig verrichten, wie auch 2 Sam. 2, 18 den Gebrauch des entgegengesetzten קל mit Bezug auf die Füsse. Die Ungelenkigkeit des Mannes und sein hohes Alter waren schuld an dem fatalen Ausgang des an sich unbedeutenden Unfalls. Ein jüngerer, gelenkiger Mann würde im Fallen an irgend etwas sich gestützt haben und so mit dem Leben davon gekommen sein.

19. Für ללת ist wohl לֶלֶדֶת zu lesen, doch nicht notwendig; vgl. die ähnliche Verkürzung in תֵּת von נתן. נהפך על heisst unerwartet über einen kommen. Es ist, wie wenn jemand, der uns den Rücken zukehrt, sich plötzlich umdreht und auf uns zukommt.

20. Ueber הנצבות עליה sieh zu Gen. 18, 2 und über den Zuspruch, der der Sterbenden von den Weibern wird, zu Gen. 35, 17.

21. Ueber die Unterlassung der Namenserklärung in einem ähnlichen Falle sieh zu Gen. 35, 18. An dieser Stelle ist die Namenserklärung trotz der traurigen Umstände dennoch an ihrem Platze, weil sie den frommen Geist der Sterbenden zeigt, die, wie ihr Schwiegervater, bei all dem persönlichen Unglück im Augenblick des Todes nur an den Verlust der Lade JHVHs dachte. Aus diesem Grunde kann aber V b, worin des Schwiegervaters und des Gatten erwähnt wird, nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht sein.

22. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Manche Erklärer halten auch diesen Vers für einen späteren Zusatz, doch ohne genügenden Grund. Irgendwo muss auch ursprünglich in diesem Zusammenhang die Lade erwähnt gewesen sein.

V.

1. לקח heisst hier nicht nehmen, sondern, wie oben 4, 11. 17. 21 und 22, erbeuten und das Perf. לקחו ist im Sinne des Plusqampf. zu verstehen. ויבאהו ist Fortsetzung dazu und also in demselben Sinne gebraucht.

2. Hier hat לקח gar keine selbständige Bedeutung und dient in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise nur zur Vorbereitung der Haupthandlung, die hier durch ויבאו ausgedrückt ist.

3. Man beachte, dass אשדודים an dieser Stelle, im Unterschied von V. 6, den Artikel nicht hat, weil dort von der gesamten Bevölkerung von Asdod die Rede ist, während hier nur diejenigen Bewohner dieser Stadt gemeint sind, die an dem betreffenden Morgen den Tempel Dagons besuchten oder dort irgendwie be-

schäftigt waren. אשדודים ist hier also = einige Asdoditer. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ex. 16, 20 אנשים = einige Leute.

4. Für das nicht ganz passende לפניו bringen LXX על פניו zum Ausdruck. Mir aber scheint, dass der Text ursprünglich ופניו las, und dass daraus durch Dittographie aus dem Vorhergehenden die Recepta entstand. ופניו ארצה würde einen Umstandssatz bilden und der Sinn des Ganzen der sein: Dagon lag danieder mit dem Gesichte zur Erde gekehrt. Am letzten דגון ist nichts zu ändern. Das Nomen ist hier gebraucht im Gegensatz zum Kopfe und den Händen und bezeichnet das, was vom Gotte nach der Trennung dieser Körperteile geblieben war, also dessen Rumpf. עליו kann nie und nimmer heissen „von ihm“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Das wäre hebräisch בה; vgl. 2 K. 9, 35. על heisst hier neben, und das Suff. in עליו bezieht sich auf die Lade, die im Hebräischen, mit der einzigen Ausnahme von 4, 17, männlichen Geschlechtes ist. Während der Kopf und die Hände Dagons nach der Trennung weit weggerollt waren, bis an die Schwelle der Türe*), lag dessen Rumpf an seiner ursprünglichen Stelle neben der Lade JHVHs; vgl. V. 2. Danach aber ist im ersten Halbvers nicht vom Antlitz Dagons die Rede, sondern von der Vorderseite seines Rumpfes, die sehr gut durch פנים bezeichnet werden kann.

6. Für וישמם ist wohl ויהֻמם zu lesen und V. 9 und 11 מהומה zu vergleichen. המם heisst äusserst bestürzt machen. Dagegen heisst Hiph. von שמם bei persönlichem Objekt nichts mehr als in Staunen setzen, und das wäre hier viel zu schwach.

7. כי כן als Objektsatz zu ויראו ist unhebräisch, es müsste dafür bloss כן heissen; vgl. 23, 17. Auch die Anknüpfung des Folgenden mit dem Perf. ist ungrammatisch. Man lese וַיֵּרְאוּ אנשי אשדוד ויאמרו. Die defektive Schreibart des erstern Verbums, die dessen Aussprache als Imperf. von ראה möglich machte, ist schuld an der Korruption.

8. Ueber סרני פלשתים sieh zu Jos. 13, 3. Auch hier bezeichnet der Ausdruck nicht die Fürsten, sondern die Bewohner der Fürsten-

*) Wie das nicht näher bestimmte מפתן zeigt, hatte der Dagontempel, einer alten Synagoge gleich, nur einen einzigen Eingang. Und wie in einer Synagoge der Schrein mit der Gesetzesrolle, befand sich im Tempel Dagons sein Bild am äussersten Ende des vordern, dem Eingang entgegengesetzten Teiles. Wenn daher die vom Rumpfe getrennten Körperteile Dagons an der Türschwelle gefunden wurden, waren sie von der Lade JHVHs, die nach V. 2 dicht neben dem Dagonbilde stand, so weit weggerollt, als sie nur konnten.

tümer oder kleinen Republiken der Philister. Am Schlusse bringen LXX noch גַּתָּה zum Ausdruck. Tatsächlich aber geht nicht nur dieses nicht auf hebräischen Text zurück, sondern es ist auch גת im vorletzten Satz zu streichen. Auf das bestimmte Wohin konnte es bei diesem Volksbeschluss nicht ankommen. Es genügte vollkommen, dass die fatale Lade JHVHs von Asdod weg und anderswohin kommen sollte. Zum bessern Verständnis der Sache muss hier daran erinnert werden, dass die Philister, obgleich in fünf סרנים geteilt — vgl. die oben angeführte Josuastelle — dennoch ein einiges Volk waren. Darum, wenn man von Anfang an daran geglaubt hätte, dass die Anwesenheit der Lade JHVHs im fremden Lande, gleichviel wo, fatal sei, würde man gleich bei der ersten Beratung beschlossen haben, sie ganz aus dem Lande zu schaffen, statt sie bloss nach einem anderen Orte innerhalb desselben zu schicken. Allein an die absolute Fatalität des israelitischen Heiligtums glaubte man eben nicht. Nach einem alten semitischen Volksglauben, den wir zu Gen. 11, 30 angeführt haben, hoffte man anfangs von einem Ortswechsel Abhilfe, und da die Bewohner von Asdod nicht gut ihren Aufenthaltsort wechseln konnten, beschloss man die Trophäe, die in Asdod sich fatal erwiesen hatte, anderswohin, gleichviel an welchen Ort, zu bringen. Der alte Leser aber, der die Sachlage verkannte und darum hier גת einschob, wählte dieses, weil dasselbe von den Namen der andern vier Hauptstädte der Philister, die da sind עקרון, גת, אשקלון und עזה, der kürzeste ist, weshalb dessen Wegfall am ehesten angenommen werden konnte. Sieh die folgende Bemerkung.

9. Man beachte, dass hier der Ort, wohin die Lade von Asdod kam, mit Namen nicht genannt ist. Dies beweist, dass unsere Fassung von V. 8 die richtige ist. Wenn es sich hier um Gath handelte, würde es nicht nur הסבו אתו גתה, sondern auch wie V. 6 האשדודים oder wie V. 7 אנשי אשדוד, darauf הַגִּתִּים oder אנשי גת heissen statt אנשי העיר. So aber ist letzteres die allein mögliche Bezeichnung der Bürger des im Vorhergehenden mit Namen nicht genannten Ortes.

10. Obgleich der erste Ortswechsel keine Abhilfe gebracht hatte, versprach man sich dennoch von einem zweiten bessern Erfolg. Denn im A. T. gehören zwei Fälle dazu, eine Tatsache zu konstatieren; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5. Auch Balak wechselte zweimal den Ort, von wo aus Bileam die Israeliten verfluchen sollte; vgl. Num. 22, 41. 23, 13. 14. 27. Ueber

ואת עמי, an ein vorhergehendes durch ein Suff. am Verbum ausgedrücktes Objekt anschliessend, sieh zu Gen. 6, 18. Der dritte Ort, wo die Lade hinkam, ist wohl mit Namen genannt, aber lediglich weil sonst die Bürger dieser Stadt von denen des andern mit Namen nicht genannten Ortes nur in sehr umständlicher Weise hätten unterschieden werden können, da dieselbe kurze Bezeichnung אנשי העיר nicht angegangen wäre.

VI.

2. Der Beschluss, die Lade JHVHs zurückzuerstatten, war wie der ihm vorhergehende Beschluss, sie aus Asdod zu entfernen, in allgemeiner Volksversammlung gefasst worden. Die Art und Weise aber, wie sie geziemend zu erstatten sei, darüber weiss das Volk nichts, denn das ist Sache der Theologen. Und deshalb werden darüber die Priester und Seher konsultiert.

3. Für את ist אָשָׁם zu lesen. Andere schalten letzteres ein, ohne ersteres zu streichen, aber dann ist es unbegreiflich, wie das in unserem Text fehlende Wort ganz ausgefallen ist. Ueber תשיבו לו אשם, das nichts mehr heisst als „ihr sollt ihm, wie sich's geziemt, ein Sühngeschenk darbringen“, sieh zu Lev. 26, 26. Für ונודע aber ist unbedingt ונושַׁע oder besser נָנוּח zu lesen. Letzteres ist vorzuziehen, weil aus ihm das ונסלח der LXX leichter entstehen konnte. Das massoretische ונודע aber entstand durch Missverständnis der Partikel an der Spitze des darauf folgenden Satzes. Denn למה ist hier nicht fragend, sondern = damit nicht oder wonicht; vgl. zu Gen. 27, 45. Wenn die Philister die Lade JHVHs von einem Sühngeschenk begleitet ihm erstatten werden, dann, meinen ihre Theologen, mag ihnen Abhilfe oder Erleichterung kommen, dagegen wenn sie dieselbe ohne Sühngeschenk zurückerstatten wollten, würde sich JHVH damit nicht zufrieden geben, sondern mit der Züchtigung nicht aufhören. Der erste Halbvers, welcher zeigt, dass die Frage hier nicht ist, ob die Lade zurückerstattet werden müsse, sondern ob dies mit einem Sühngeschenk oder ohne ein solches geschehen solle, fordert für den zweiten die obige Fassung und lässt keine andere zu. Wenn man ונודע beibehält und למה in interrogativem Sinne fasst, wie dies allgemein geschieht, gibt das Ganze keinen rechten Sinn, denn es leuchtet nicht ein, wie die Philister durch die Darbringung des Sühnegeschenks erfahren können, warum JHVHs Hand von ihnen nicht ablässt. Auch ist es unbegreiflich, warum die Philister darüber erst belehrt werden

müssen, da es auf der Hand lag, dass die Wegnahme der Lade JHVHs an seinem Zorn schuld war. Der Text stand hier übrigens schon für die Alten nicht fest, denn, wie bereits oben bemerkt, lasen LXX ונסלח für ונודע. An diese Lesart ist aber schon deshalb nicht zu denken, weil סלח nur die Vergebung ausdrückt, die durch ein auf dem Altar dargebrachtes Opfer bewirkt wird.

4. Streiche וחמשה עכברי זהב, welcher Ausdruck auf Missverständnis beruht, und sieh die Bemerkungen zu V. 5 und 11. אחת ist = einerlei, von derselben Art; vgl. Hi. 31, 15 ברחם אחד, worin das Zahlwort keinen anderen Sinn haben kann. Für לכלכם ולסרניכם lies לכל סרניכם und fasse das Nomen in dem zu 5, 8 angegebenen Sinne. Dabei ist aber nicht nötig, dass die Plage über alle Gaue des Landes sich sollte erstreckt haben. Wenn auch nur die drei Gaue, wohin die Lade JHVHs nacheinander gebracht worden war — vgl. 5, 1—10 — von der Plage betroffen wurden, so wurde sie doch, da die beiden andern Gaue mit ihnen mitlittten, im ganzen Lande gefühlt.

5. Für וצלמי עכבריכם hat man צלמי עכברים zu lesen und dieses als Produktacc. zu fassen, während המשחיתים את הארץ zu streichen ist. Danach ist der Sinn des Satzes der: und stellt euere Pestbeulen in Abbildungen von Mäusen dar. Danach müssen die tötlichen Pestbeulen an Gestalt Mäusen ähnlich gesehen haben. Von wirklichen Mäusen, die das Land zu Grunde gerichtet hätten, ist in Kap. 5 die Rede nicht, weshalb hier auf eine solche von den Pestbeulen verschiedene Plage nicht Bezug genommen werden kann. Ueber תנו כבוד וגו' sieh zu Jos. 7, 19. Wie dort, besteht auch hier die JHVH zu erweisende Ehre in einem Zugeständnis. Denn indem die Philister JHVH goldene Abbildungen der sie plagenden Pestbeulen als Sühngeschenk darbringen, gestehen sie demütig zu, dass diese Plage von ihm über sie verhängt ist.

Dieser ganze Passus, besonders aber die in ihm sich aussprechende Vorstellung über das Verhältnis zwischen einem Gotte und seinen Verehrern ist überaus interessant, und darum sei ihr ein Wort der Erörterung gewidmet.

Die Priester und Seher der Philister gehen in diesem Teile ihrer Rede und vielleicht auch durchweg — vgl. zu V. 9 — von der Annahme aus, dass ihr Leiden von dem Gotte Jsraels als Strafe über sie verhängt worden war. Sie geben ferner zu, dass ihr eigener Gott nicht nur nicht vermocht hatte, die vom Gotte Jsraels verhängte Strafe von ihnen abzuwenden, sondern auch selber, wenn

auch in anderer Weise, von ihm mit bestraft wurde; vgl. V.b. 5, 7. Die Philister sahen also ein, dass der Gott der Israeliten grösser, das heisst mächtiger, war als ihr Gott. Aber alles, wozu diese Ueberzeugung sie führte, war, dass sie den fremden Gott zu versöhnen suchten. Ihren eigenen Gott Dagon gegen den grössern, weit mächtigern JHVH zu vertauschen, wie sie nach unsern theologischen Begriffen hätten tun müssen, das fiel ihnen nicht ein. Warum das? Einfach darum, weil nach antiker semitischer Vorstellung ein Gott nicht Sache der Wahl ist. Man kann sich seinen Gott ebenso wenig wählen, wie seinen Vater. Denn der Gott eines Volkes ist sein Vater. Wenn der Vater meines Nächsten, stärker als meiner, ihn zu schlagen vermag, so kann ich das nur bedauern, aber meinen Vater deshalb gegen den andern vertauschen kann ich nicht.

Diese bis zu einem gewissen Punkte logische Auffassung der Beziehungen zwischen einem Gotte und seinen Verehrern war nicht nur den Philistern eigen, sie herrschte unter allen Völkern des semitischen Altertums, vgl. Jer. 2, 11 a. Und sie ist auch der Grund, warum das antike Israel so oft von JHVH abfiel und andere Götter verehrte. Denn die „andern Götter“ waren ursprünglich Israels Nationalgötter, während JHVH, wie ihn die Propheten darstellten, mit diesen „andern Göttern“ verglichen, ihm ein fremder Gott war.

6. וילכו hat hier keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu dem Begriffe des vorhergehenden Verbums eine gewisse Färbung zu geben. שלח את פ׳ וילך, heisst eine Person oder Sache, die man in seiner Gewalt hat, freilassen oder freigeben; vgl. V. 8, wo die Redensart mit Bezug auf die Lade gebraucht ist. Häufiger fällt הלך weg, und שלח allein hat diese Bedeutung; vgl. Gen. 32, 27, Deut. 22, 7. und besonders Ri. 1, 25.

7. Mit קחו ועשו will gesagt sein, dass der Wagen eigens für den Zweck gemacht sein soll. Das Objekt des ersten Imperativs ist nicht genannt. Gemeint ist das für die Verfertigung des Wagens nötige Material. Die Vorschrift mit Bezug auf die Kühe im ersten Halbvers*) soll nach Raši eben so wie die im zweiten mit Bezug auf die Kälber die Probe erschweren, was aber nicht richtig ist. Vielmehr, wie der Wagen neu sein soll, so sollen

---

*) Ich meine אשר לא עלה עליהם על, denn עלות kommt hier nicht in Betracht; sieh zu V. 9.

auch die daran zu spannenden Kühe noch nicht gebraucht worden sein, weil die Arbeit sie so zu sagen degradiert und für das Ziehen am Wagen mit der heiligen Lade unfähig gemacht haben würde; sieh zu Num. 19, 2.

8. Das nur in dieser Erzählung vorkommende ארגז, wofür es bis jetzt nicht gelungen ist, ein plausibles Etymon zu finden, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Ich vermute, dass der Text ursprünglich בָּארוֹן oder בְּארוֹן für בארגז hatte, und dass die Korruption hier später auch V. 11 und V. 15 affizierte. Oder auch die Korruption kann zuerst an einer jener Stellen und dann in der andern und hier entstanden sein. Neben אֲרוֹן יהוה bezeichnet blosses ארון einen einfachen, gewöhnlichen Kasten oder Schrein.

9. Diesen Vers halte ich für einen spätern Einschub, zu dem das Missverständnis von V. 3 und die infolgedessen entstandene Korruption Anlass gegeben haben mag. Der Zweifel der Priester und Seher, ob das Ungemach von JHVH verhängt oder bloss Zufall war, ist keineswegs im Geiste der ursprünglichen Erzählung; vgl. V. 5 und 5, 7. Wenn dem aber so ist, muss auch alles andere in dieser Erzählung, das auf eine Probe hindeutet, wie V. 7 b, in V. 7 a עלות, V. 10 b, V. 10 a עלות und V. 12 הלכו הלוך וגעו, von einer spätern Hand herrühren.

10. Im Gegensatz zu den vorhergenannten כהנים und קסמים bezeichnet hier אנשים Männer, die nicht Priester oder Seher, sondern Laien sind; vgl. zu Gen. 3, 2. Gemeint ist das Volk, die Gemeinde.

11. Ueber הארגז sieh zu V. 8. Für das letzte ואת ist את zu lesen und את צלמי טחריהם als Apposition zu את עכברי הזהב zu fassen; sieh zu V. 4 und 5. Am Schlusse heisst es an dieser Stelle טחריהם statt עפליהם, wie man nach dem Kethib im V. 4. 5 und 5, 6. 9 erwarten sollte, weil der Ausdruck hier in Verbindung mit der Lade JHVHs erwähnt wird. Dasselbe gilt von V. 17. V. 8 und 15 ist das garstige עפלים aus demselben Grunde durch das neutrale כלים umschrieben; hier, wo dies gar nicht und in V. 17, wo es nicht gut anging, wurde dafür das unanstössigere טחרים gewählt. Hieraus allein schloss die Massora, dass טחרים ein anständigerer Ausdruck ist als עפלים und ersetzte an den andern Stellen letzteres durch das erstere.

12. וישרנה sprach der Verfasser höchst wahrscheinlich ohne Dag. forte im Schin. Die Form ישרנה für תשרנה gehört der späteren Sprache an. Das Brüllen der Kühe ist erwähnt, um zu zeigen, dass die Tiere ihre Kälber keineswegs vergessen hatten, dass sie

aber dennoch, gleichsam unter Protest gegen die Trennung von ihren Jungen, gerades Weges dahin gingen, wohin sie ihre heilige Aufgabe führte. Dass dieser Zug nicht ursprünglich ist, sondern erst später in die Erzählung hineingetragen wurde, ist bereits oben gesagt worden; vgl. zu V. 9. Der zweite Halbvers spricht nicht für die Ursprünglickeit alles dessen in unserer Erzählung, was auf die Probe Bezug hat. Denn die Repräsentanten der sämtlichen Gaue der Philister — so ist סרני פלשתים hier zu fassen — brauchen nicht die Lade begleitet zu haben mit der Absicht, sich zu überzeugen, dass sie von selbst in ihr Gebiet ging. Auf dem Wagen befanden sich die goldenen Abbildungen der Pestbeulen, die einen hohen Wert darstellten, und die Philister können darum mitgegangen sein, lediglich um diese auf dem Wege zu bewachen; sieh zu V. 16.

13. Für לראות ist mit andern nach LXX לקראתו zu lesen. וישמחו לקראתו heisst aber nicht „und sie liefen ihr freudig entgegen", wie man wiederzugeben pflegt, sondern ist so viel wie: und freuten sich, sie wiederzusehen; vgl. Ri. 19, 3, wo der Ausdruck von der Begrüssung im Hause vorkommt. Diesen Begriff kann der Hebräer nur so und nicht anders ausdrücken.

14. Von dem Alter unserer Erzählung gibt der hier vorkommende Name יהושע einen allgemeinen Begriff; sieh zu Num. 13, 16. Die Opferung der Kühe als Ola stimmt nicht mit der Vorschrift des Pentateuchs, die für ein solches Opfer ein männliches Tier fordert. Dagegen kommt der Umstand, dass man sich sonst scheute, ein geschenktes Tier zu opfern, vgl. 2 Sam. 24, 24 und sieh zu Gen. 23, 13, hier nicht in Betracht, denn es handelt sich hier eigentlich nicht um ein Geschenk, sondern um ein אשם, das heisst um eine gebührende Vergütung für eine zugefügte Unbill.

15. Dieser Vers, der die Leviten auf einmal in Bethsemes auftauchen lässt, ist mit Recht allgemein als Glosse anerkannt. Jos. 20, 20—40 ist auch keine Levitenstadt Namens Bethsemes genannt.

16. Die Stellung dieses Verses hier zeigt deutlich, dass wir 12b richtig gefasst haben. Weil es sich um die Bewachung der Kostbarkeiten handelte, die auf dem Wagen sich befanden, kehrten die Philister nicht eher um, bis sie sahen, dass diese in die rechten Hände gelangt. Wenn die Begleitung dagegen nur die Ueberzeugung, dass die Lade von selbst den Weg fand, zum Zweck gehabt hätte, würden die Begleiter schon an der Stadtgrenze von Bethsemes umgekehrt und der Bericht darüber unmittelbar hinter V. 12 gegeben sein.

17. Ueber מחרי הזהב statt des zu erwartenden עפלי הזהב sieh die Bemerkung zu V. 11.

18. Hier ist der erste Halbvers nicht ursprünglich; vgl. zu V. 4 und 5. Im zweiten ist für ועד zu lesen ועד, nicht ועֵד, das LXX ausdrücken. Auch muss man האבן für אבל lesen. Ueber den Gedanken und die Ausdrucksweise vgl. Ri. 6, 24.

19. Für das erste ויך haben LXX einen längern Satz, der aber nicht aussieht, wie wenn er auf hebräischen Text zurückginge. Für ויך באנשי ist wohl ויִּפֵּו אנשי zu lesen. כי ראו בארון יהוה, das mit dem Folgenden zu verbinden ist, heisst: weil sie in die Lade JHVHs hineingesehen hatten. Das blosse Beschauen der Lade von aussen würde nicht so schwer bestraft worden sein. Dagegen erklärt sich die Schwere der Strafe sehr gut, wenn das Vergehen im Hineinsehen in die Lade bestand. Denn die Angabe 1 K. 8, 9, wonach die heilige Lade nichts mehr als die Bundestafeln enthielt, ist entweder gar nicht richtig oder nur insofern, als die spätere Zeit in Betracht kommt. In der älteren Zeit aber hatte die Lade, wie schon früher bemerkt, mit einem Bunde nichts zu tun, konnte also die Bundestafeln nicht enthalten. Welches der Inhalt der Lade in der ältern Zeit war, lässt sich nicht mehr mit Bestimmtheit ermitteln. Jedenfalls aber war es etwas, das vom Standpunkt des reinen Monotheismus JHVH keine Ehre machte, und darum ahndete er so schwer das Hineinsehen in die Lade. Sieh zu Jer. 3, 9 und 16. — Für das erste בעם ist mit andern nach LXX בהם zu lesen. חמשים אלף איש ist als Variante zur geringeren Zahlangabe zustreichen. Selbst Jerusalem in seiner höchsten Blüte hatte im Ganzen nicht fünfzigtausend Einwohner. Bethsemes mag einige Hundert Einwohner gezählt haben, und unter diesen war die Tötung von siebzig eine מכה גדולה.

20. לעמד לפני יהוה heisst hier nicht „vor JHVH bestehen", sondern Diener an JHVHs Heiligtum sein. Die Redenden drücken somit ihre Unfähigkeit aus, die Lade JHVHs so, wie es sich für ein so hohes Heiligtum gebührt, zu bewachen. Nur zu dieser Fassung passt die Charakterisierung JHVHs. Die hier ausgesprochene Ratlosigkeit aber zeigt, dass es in Bethsemes weder Priester noch Leviten gab; sieh zu V. 15.

VII.

1. Streiche die Präpos. in בגבעה, die dittographiert ist. קדשו heisst nicht sie machten durch kultische Zeremonien zu JHVHs קדוש,

denn zu seinem קדוש machen kann nur JHVH selber. Das Verbum hat hier überhaupt keinerlei religiöse oder kultische Bedeutung, sondern heisst: einfach bestimmen; vgl. den Ausdruck קדש מלחמה Joel 4, 9. Micha 3, 5 und Jer. 6, 4. LXX drücken hier קדשו allerdings durch ἡγίασαν aus, aber diese griechischen Uebersetzer waren ägyptische Juden, die sehr wenig Hebräisch verstanden. In Targum dagegen ist der fragliche Ausdruck durch זמן wiedergegeben, das „bestimmen" im Allgemeinen bedeutet und Berachoth 26 a sogar von der Bestimmung eines Ortes zum Abort gebraucht ist.

2. Mit וינהו ist hier nichts anzufangen. Im Arab. drückt wohl نهى in manchen aktiven sowohl wie passiven Konjugationen eine Bewegung aus, nicht aber im Hebräischen. Manche Erklärer lesen dafür וַיִּנָּהֲרוּ, doch ist נָהַר ein hochpoetischer Ausdruck, der hier nicht an seinem Platze wäre. Am sichersten liest man וַיִּנָּקוּ. Die Redensart היה אחרי יהוה im Sinne von „JHVH folgen, ihn verehren" scheint diesem Buche eigen zu sein; vgl. 12, 14.

3. Neben dem umfassenden אלהי הנכר ist die spezielle Nennung der עשתרות befremdend. Auch müsste es wegen der nota acc. beim vorherg. Objekt nach einem von uns öfters erwähnten Sprachgesetz ואת העשתרות heissen. Ich glaube daher, dass der Text ursprünglich וְהִטָּהֲרוּ für והעשתרות las; vgl. den Gebrauch dieses Verbums in derselben Verbindung Gen. 35, 2. Dazu passt auch das folgende והכינו לבבכם vortrefflich; vgl. Ps. 51, 12 נכון als Parallele zu טהור.

6. Hinter לפני יהוה drücken LXX noch ארצה aus, das herzustellen ist. Denn es handelt sich hier nicht um eine Libation. Eine Libation aus Wasser kennt das A. T. nicht, und von einer Libation würde es ויסכו statt וישפכו heissen. Das Wassergiessen war ein symbolischer Akt, der die vollkommene Trennung von der Sünde und den Vorsatz, zu ihr nimmer zurückzukehren, ausdrückte. Der durch diesen an einem Busstag vollzogenen Akt ausgedrückte Gedanke, in die Sprache übertragen, besagte: wir lassen von der Sünde und wollen ebenso wenig zu ihr zurückkehren, wie Wasser, das einmal auf die Erde gegossen ist, wieder aufgesammelt werden kann; vgl. 2 Sam. 14, 14. שפט im zweiten Halbvers hat inchoative Bedeutung, und der Sinn des Satzes ist: und Samuel trat in Mizpa das Amt eines Suffeten Israels an.

8. Ueber תחריש sieh zu Ex. 14, 14. An dieser Stelle ist der Gebrauch von Hiph. korrekt, weil hier, wie das folgende מזעק zeigt, nur das Stillschweigen in Betracht kommt.

9. Die Tiergattung, wie auch das zarte Alter des Opfertiers bei dieser Gelegenheit, erklärt sich zur Genüge aus den obwaltenden Umständen. Ein zartes Lamm geht in kurzer Zeit in Rauch auf. Darum wurde jetzt ein solches zum Opfer gewählt, denn man erwartete einen sofortigen feindlichen Angriff, getraute sich aber in die Schlacht nicht, bis JHVH durch ein Opfer günstig gestimmt wurde; vgl. 13, 12.

11. Die Verbindung אנשי עם ישראל findet sich Esra 2, 2 und Neh. 7, 7, אנשי ישראל aber nur in den Büchern Samuelis. Letzerer Ausdruck scheint mir noch jünger zu sein als ersterer.

16. Für das zweite את lies אֶל und fasse אל כל המקומות האלה im Sinne von „an all diesen Ortschaften". Ueber den Gebrauch von אֶל mit einem Verbum der Ruhe vgl. 17, 3. Gen. 24, 11. Deut. 16, 6. 1 K. 8, 29. 30.

17. תשובה in der Bedeutung „Rückkehr" kommt im A. T. zwar ziemlich oft vor, aber stets nur in der Verbindung תשובת השנה, vgl. 2 Sam. 11, 1. 1 K. 20, 22. 26. 1 Chr. 20, 1 und 2 Chr. 36, 10, sonst nicht. Aus diesem Grunde ist hier וְשִׁבְתּוֹ für ותשבתו zu lesen. Der Satz heisst danach: seinen Wohnsitz aber hatte er in Rama. Das die Endung â in הרמתה als Angabe des Wo korrekt ist, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. ושם שפט את ישראל kann nur heissen und dort hatte er seinen Sitz als Suffet Israels. Was die Massora mit der Pausalform von שפט bei konjunktivem Akzent will, ist nicht klar; vgl. V. 12 עֲזָרָנוּ.

Hier am Schlusse sei bemerkt, dass unser Kapitel, worin Samuel als Richter oder Suffet Israels auftritt, aus einer jüngern Quelle stammt. Diese Tatsache an sich ist schon längst erkannt worden, nur scheint mir die Veranlassung dieses jüngern Einschubs, der mit dem wirklichen Tatbestand offenbar im Widerspruch steht — vgl. z. B. die Angabe V. 13 mit den weiter unten berichteten Kämpfen Sauls gegen die Philister — eine andere gewesen zu sein, als die von der herrschenden Kritik angenommene. Gewöhnlich nimmt man an, dass der Zweck unseres Abschnitts ist, zu zeigen, dass es den Israeliten zur Zeit, als sie einen König forderten, so gut ging, wie sie nur wünschen konnten, und dadurch diese Forderung als Tat des Uebermuts und schnöder Undankbarkeit darzustellen. Mir scheint jedoch in dieser Fassung zu viel Theologie zu liegen. Ich ziehe eine natürlichere Erklärung vor. Um den Israeliten zur Forderung eines Königs Veranlassung zu geben, wird als letzter Suffet nicht ein Kriegsheld, wie ehedem, sondern

Samuel eingeführt. Samuel ist ein Prophet, der nichts tun kann als predigen und beten. Das Volk aber fordert einen Kriegshelden, der an seiner Spitze in den Krieg ziehen und es in die Schlacht führen möge. V. 13 und 14 aber rühren schon von dritter Hand her. Der letzte Redaktor, den Zweck des längeren Einschubs missverstehend, liess es den Israeliten recht gut gehen, weil es nach seiner frommen Anschauung zu einer Zeit, wo ein Prophet Richter war, nicht anders sein konnte.

VIII.

2. Das Suff. in משנהו geht auf הבכור. Der zweite Bruder ist der משנה des Erstgeborenen, weil er, wenn es mehrere Brüder gab, beim Absterben jenes in dessen Rechte trat; vgl. zu Deut. 21, 16 und 1 K. 1, 6. Die Worte שפטים בבאר שבע sind nicht leicht grammatisch unterzubringen. Am besten fasst man den Ausdruck als Apposition zu שפטים לישראל im vorhergehenden Verse. Danach wäre der erste Halbvers parenthetisch zu fassen. Wahrscheinlich aber ist er ein späterer Einschub nach 1 Chr. 6, 13.

5. Für עתה ist nach LXX ועתה zu lesen. Letzteres, worin Waw = arab. ف den Satz als logische Folge des Vorhergehenden darstellt, ist, wie öfter, so viel wie: quae cum ita sint. Ersteres hat diese Bedeutung niemals.

6. Wie die unmittelbar darauf folgende Rede JHVHs zeigt, ist hier der Sinn des zweiten Halbverses: und Samuel beklagte sich — eigentlich verteidigte sich, vgl. zu 2, 25 — bei JHVH. Der Prophet beklagte sich über die Undankbarkeit des Volkes, das ihn jetzt im hohen Alter, nach lebenslänglicher Wirksamkeit für dessen Wohl so sehr vernachlässigte. Wenn man hier das Verbum im Sinne von „beten“ fasst, kann man sich von dem Inhalt von Samuels Gebet keinen Begriff machen.

11. במרכבתו ובפרשיו ist nicht von der Reiterei zu verstehen von der zur Zeit Sauls die Rede nicht sein kann, sondern von dem königlichen Staatswagen und den Rossen, die daran zogen; vgl. 2 Sam. 15, 1 und 1 K. 1, 5. Für ורצו liest man vielleicht besser ורצים und fasst dies als Produktacc., während der Objektacc. aus dem Vorherg. zu supplizieren ist; vgl. Targum.

12. Hier stand der Text im ersten Halbvers für die Alten nicht mehr fest. LXX haben מאות für חמשים, und Syr. bringt vor שרי חמשים noch שרי מאות und dahinter שרי עשרות zum Ausdruck. Mir scheint daher V a ganz und gar ein geschmackloser späterer Ein-

schub. Geschmacklos ist der Einschub, weil die Ernennung zu Kriegsobersten eine Ehre ist, während hier nur königliche Uebergriffe und despotische Willkür hervorgehoben sein wollen.

13. Für לרקחות ולטבחות ist entschieden לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת zu sprechen. Die spätere Sprache hat wohl Abstrakta nach der Form קְטָלָה, aber ein Femininum von der Form קַטָּל hat es im Hebräischen zu keiner Zeit gegeben.

16. Für בחוריכם, das zwischen שפחותיכם und חמוריכם nicht gut möglich ist, lese man nach LXX בְּקָרְכֶם nicht aber בְּקָרֵיכֶם wie Wellhausen vorgeschlagen hat. Ueber den Pl. des nur darauf bezüglichen הטובים vgl. Hi. 1, 14. טוב heisst hier fett; vgl. Gen. 18, 7.

18. Für מלפני, das in dieser Verbinduug unkorrekt ist, muss man מפני lesen. Der Abschreiber hatte mit מל einen Ansatz gemacht, das folgende Wort zu schreiben, und als er seinen Fehler einsah, endete er mit פני. Sonach entstand die Recepta.

19. Lies nach mehreren Handschriften לוֹ für לא. Wäre letzteres das Ursprüngliche, so müsste es darauf bloss כי statt כי אם heissen. כי אם ist = nur, und der Ausdruck bezieht sich auf den ganzen Satzbegriff, nicht auf מלך allein.

IX.

1. Für מבן־ימין liest Wellhausen richtig מגבעת בנימין. Das Bestimmungswort will die Ortschaft von dem andern Gibea, das im Stamme Juda lag, vgl. Jos. 15, 57, unterscheiden. Hinter dem letzten בן ist irgendein Personennamen irrtümlich ausgefallen oder — weil man nach falscher Analogie von אישהוד 1 Chr. 7, 18 und dergleichen in איש ימיני einen Eigennamen vermutete — getilgt worden.

2. טוב bedeutet nicht schön, was das nackte Adjektiv nicht heissen kann, sondern von tüchtigem Körperbau und hoher Statur; vgl. die gleich darauf folgende Beschreibung und sieh zu Gen. 6, 2.

3. Für das erste האתנות ist אתנות zu lesen. Der Artikel ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Dem Sohne des Hauses wird auf die Reise nur ein einziger Diener mitgegeben; der Herr des Hauses oder die Hausherrin selber würde zwei Diener mitgenommen haben; vgl. 25, 19. Gen. 22, 3. Sonst reiste nur ein Unbegüterter, z. B. ein Levite, in Begleitung eines einzigen Dieners; vgl. Ri. 19, 3.

5. Hinter ארץ צוף drückt Itala noch ולא מצאו aus, welche Worte aber nicht ursprünglich sind. Der Zusatz beruht auf Ver-

kennung der hebräischen Konstruktion. Im Hebräischen darf in diesem Satzgefüge vor ושאול וגו' nur ein einziger Satz stehen; vgl. V. 11. Gen. 19, 4. 38, 25 und sieh zu 2 K. 10, 12. 13. Sehr selten folgt in solchen Fällen auf den ersten Satz, der stets die Zeit- oder Ortsangabe für den Hauptsatz bildet, ein verneinter Umstandssatz, doch muss sich dieser, wie z. B. Gen. 44, 4, asyndetisch anreihen.

6. נכבד ist = wird reichlich belohnt. Es scheint כבד der eigentliche Ausdruck für das Honorieren der Dienste eines Gottesmannes; vgl. den Gebrauch von Piel dieses Verbums Num. 22, 17. 37. 24, 11. Ri. 13, 17. Es ist aber seltsam, dass weder der Bursche noch gleich darauf Saul den Samuel mit Namen nennt. Es scheint, dass der Prophet im Lande doch nicht so allgemein bekannt war, wie man aus 3, 20 schliessen sollte.

7. הנה ist = angenommen, gesetzt den Fall; vgl. zu Ex. 3, 13. אזל ist nicht poetisch, sondern einfach Fremdwort, hier gewählt um den Begriff „ausgehen“, „alle werden“ auszudrücken, den das hebräische הלך nicht in sich birgt; vgl. Deut. 32, 36. תמם passte hier nicht recht. Denn dieses Verbum wird so gebraucht, nur wenn das alle Werdende in andere Hände übergeht, vgl. Gen. 47, 18, hier aber handelt es sich um Brot, das sein Besitzer selber verzehrt hat. Unter תשורה versteht man von je her ein Geschenk. Allein das Nomen kommt sichtlich von שור sehen, schauen, und von diesem Verbum kann durch keine erdenkliche Wendung des Grundbegriffs ein Substantiv abgeleitet werden, das Geschenk bedeutete. Ferner müsste der Ausdruck, wenn er die angebliche Bedeutung hätte, sonst, wenigstens in der Poesie — denn שור ist ein poetisches Wort — sich finden. Endlich ist der Satz bei dieser Fassung des fraglichen Nomens ungrammatisch, denn danach müsste es entweder nach Ex. 17, 1. Micha 7, 1. Hi. 34, 22 ואין תשורה לתת oder bei nachstehender Negation nach Gen. 2, 5 und 2 K. 19, 3 ותשורה אַיִן לתת heissen. Bei der überlieferten Stellung und Vokalisierung von אין gehört die Negation, wie Esther 4, 2 und 8, 8, zum Inf. Danach hatte Saul eine תשורה, aber diese ist ein Ding, das sich nicht schickt, einem Gottesmann zu geben. Einem Gottesmann schenkte man nach dem unmittelbar vorhergehenden כי הלחם אזל מכלינו, wie auch nach 1 K. 14, 3 und 2 K. 4, 42, gewöhnlich Esswaren. Wenn man dies erwägt, sieht man leicht, dass תשורה, von שור schauen, Bezeichnung ist für Tand, für etwas, das nicht zum Essen ist, sondern nur zur Schau dient. Saul war der Sohn eines reichen Hauses und hatte als solcher Schmuck an, wovon er

wenn es sich um einen gewöhnlichen Menschen gehandelt hätte, ihm ein Stück zum Geschenk hätte geben können; aber einem Gottesmann konnte man so etwas nicht geben. Anders verhielt es sich mit dem kleinen Geldstück; dafür konnte der Gottesmann beim Bäcker einen Laib Brot bekommen.

8. Für ונתתי lesen die Neuern nach LXX ונתת, aber danach müsste es auch im Schlusssatz לך für לנו und דרכך für דרכנו heissen. Der Diener, von dem der Vorschlag, den Gottesmann zu konsultieren, auch ausging, spricht eben so, wie wenn er denselben ausführen wollte.

9. Weil die Erklärung von רֹאֶה als Bezeichnung eines Propheten hier, ehe Saul diesen Ausdruck gebraucht hat, nicht an seinem Platze ist, setzen alle Neuern diesen Vers nach V. 10. Wie jedoch damit der Sache geholfen ist, sehe ich nicht ein, da auch Saul den Ausdruck ראה noch nicht gebraucht hat. Aber gleichviel in welcher Stellung der Passus ursprünglich als Randglosse oder sonstwie sich befand, muss an ihm zweierlei befremden, nämlich dass die Erklärung zu ראה in Gestalt eines konkreten Falles gegeben ist, und dass in dem gegebenen Falle ein Mann einen andern anredet. Letzterer Umstand legt aber die Vermutung nahe, dass in den Worten der Erklärung ein Teil der Rede Sauls an den Burschen enthalten ist. Sieh die folgende Bemerkung.

10. Hier ist hinter נלכה, wofür man besser nach LXX und mehrern hebräischen Handschriften ונלכה liest, aus dem Vorherg. Verse alles von עד הראה an bis zum Schlusse einzuschalten und V. 9 an seiner Stelle ganz zu tilgen. Das war der Textbestand, wie ihn der alte Leser, von dem die Randglosse כי לנביא היום יקרא לפנים הראה herrührt, vorfand. Da aber im A. T. ausser dieser Erzählung nur חֹזֶה, aber nicht רֹאֶה für נביא sich findet, so vermute ich, dass der Text in Sauls Rede für עד הראה ursprünglich עד העירה las. Ueber die Endung â in העירה bei vorhergehender Präposition vgl. zu Gen. 1, 30. Infolge dieser Korruption und der dadurch veranlassten Randglosse wurde V. 11. 18 und 19 איש האלהים oder הנביא durch הראה verdrängt.

11. היש בזה הראה ist = ist der Seher daheim? das heisst, ist er nicht verreist? Vgl. V. 12b und 7, 16.

12. Für לפניך מהר עתה כי ist, zum Teil nach LXX, zu lesen לפניכם למען היום. לפניכם ist = ihr könnt ihn sprechen, wörtlich er steht euch zur Verfügung, und למען היום heisst wegen der Gelegenheit

des Tages. Samuel war von einer Reise zum Opferfest seiner Stadt heimgekehrt.

13. כן ist = gerade. Für das erste אתו ist ohne Zweifel בבית zu lesen. LXX fanden die Korruption schon vor. Darum liessen sie das Wort, womit sie nichts anzufangen wussten, nach ihrer Gewohnheit unübersetzt; sieh zu Gen. 18, 4. Die durchaus unnötige Länge der Auskunft erklären die alten Rabbinen daraus, dass die Dirnen mit Saul wegen seiner in V. 2 beschriebenen stattlichen Gestalt sich gern unterhielten; vgl. Berachoth 48b.

14. Im zweiten Halbvers lesen alle Neuern השער für העיר, doch mit Unrecht; sieh zu V. 18.

16. Vor das zweite עמי ist nach LXX עֳנִי einzuschalten. Dieses ist wegen der Aehnlichkeit mit jenem irrtümlich ausgefallen. Die Erklärer verweisen hier auch auf Targum, allein in Targum ist der Text an dieser Stelle in unsern Ausgaben nicht richtig. Für דוחקא las Kimchi daselbst עולבנא, und dieses geht nicht auf ein besonderes Textwort im Original zurück, sondern gehört zur sinngemässen Wiedergabe des blossen עמי. Targum hat also die Korruption hier schon vorgefunden.

17. עצר, mit ב konstruiert, heisst sonst zurückdrängen, im Zaume halten, findet sich aber so nur in der Poesie; vgl. Hi. 4, 2. 12, 15. 29, 9. Herrschen bedeutet dieses Verbum bei irgendwelcher Konstruktion nirgends. Darum vermute ich, dass יעזר עמי für יעצר בעמי zu lesen ist. Dieser Ausdruck würde dann dem והושיע את עמי in V. 16 entsprechen. Wie dem aber auch sei, die Worte זה וגו׳ gehören nicht in den Relativsatz, sondern bilden einen Satz für sich, eine Rede, die JHVH jetzt spricht. Der Sinn des Ganzen ist danach der: das ist der Mann von dem ich zu dir gesprochen habe; er soll usw.

18. Für השער lies העיר. Die Frage Sauls spricht dafür, dass er mit Samuel in der Stadt zusammentraf, wo das gewünschte Haus gezeigt werden konnte; sieh zu V. 14.

19. עלה לפני übersetzt man widersinniger Weise: gehe mir voran. Widersinnig ist diese Uebersetzung unter anderem deshalb, weil man sich die folgende Unterredung, wovon der Verfasser nur das Wichtigste gibt, logischer Weise auf dem Wege zur Bama stattfindend zu denken hat, und dies setzt voraus, dass Saul zusammen mit Samuel sich dorthin begab und ihm nicht voranging. עלה לפני ist = komme mit mir, jedoch mit dem Nebenbegriff, dass der Redende mit dem Angeredeten am Bestimmungsort etwas vor-

hat und ihn deshalb dort um sich haben will. Wegen dieses Nebenbegriffs heisst es לפני statt אתי, welches letzteres nur das Zusammengehen ausdrücken würde. Der Schlusssatz könnte in seiner jetzigen Stellung nur auf etwas Bestimmtes anspielen, das Saul im Sinne hätte, doch was dieses wäre, liesse sich nicht sagen. Denn wenn die Sache der Esel gemeint wäre, müsste es hier ואשר statt וכל אשר und im folgenden Verse לאתנות statt ולאתנות heissen. An das Königtum wiederum kann Saul soweit noch nicht gedacht haben, da Samuels Anspielung darauf erst V. 20 kommt. Der fragliche Satz stand ursprünglich unmittelbar hinter אנכי הראה, in welcher Stellung er nicht auf etwas Bestimmtes anspielen wollte, sondern allgemeinen Sinn hatte, sodass das Ganze hiess: ich bin der Seher und kann als solcher dir sagen irgend etwas, das du im Gedanken hast. Die Verkennung dieses Sinnes hat die Umstellung des Satzes zur Folge gehabt.

20. ל in ולאתנות ist nicht, wie gemeinhin angenommen wird, absolut gebraucht, den Acc. der nähern Beziehung vertretend, sondern hängt wie in להם von אל תשים את לבך ab. Zur Wiederholung der Präposition vgl. z. B. Gen. 2, 17. כל חמדת ישראל steht ungenau für חמדת כל ישראל = was das gesamte Israel sich wünscht. Gemeint ist das Königtum, wonach das gesamte Volk verlangt hatte; vgl. 8, 5. Die Wortfolge in diesem Ausdruck ist, wie gesagt, ungewöhnlich, doch findet sich auch sonst Aehnliches. So heisst es z. B. Gen. 41, 56 כל פני הארץ statt פני כל הארץ wie diese Wendung sonst durchweg lautet; vgl. 30, 16. Gen. 1, 29. 7, 3. 8, 9. Deut. 11, 25. 2 Sam. 18, 8. Sach. 5, 3. ולכל בית אביך ist insofern gerechtfertigt, als durch die königliche Würde Sauls die Stellung seines Vaterhauses eine höhere werden wird.

21. Zu מקטני registriert Kittel מִקְּטַן als abweichende Lesart. Allein קְטַן ist im Hebräischen eine Unform. Denn von קָטָן, das, wie bereits zu 2, 19 bemerkt, nur in der Pause vorkommt, der st. constr. undenkbar ist. Von unserem Adjektiv findet sich der st. constr. nur 2 Chr. 21, 17, wo er aber aus dem oben angegebenen Grunde קְטֹן lautet, nicht קְטַן.

24. Für das unmögliche והעליה lesen alle Neuern והאליה, vergessen aber, dass dieses ebenso unmöglich ist, da von einem Opfer der Fettschwanz nach Lev. 3, 9 auf dem Altar verbrannt wurde.*)

*) Die rechte Keule war nach Lev. 7, 32 des Priesters Anteil am sogenannten Friedensopfer; doch kann unser nacktes שוק die linke Keule bezeichnen.

Wahrscheinlich ist zu lesen וַיַּעֲלֶהָ = und trug sie auf. Ueber diese Bedeutung vgl. in der Mischna die häufige Wendung עלה על שלחן מלכים auf eine königliche Tafel kommen. Wenn in dem fraglichen Worte ein an את השוק als weiteres Objekt anschliessendes Substantiv steckte, müsste die nota acc. davor wiederholt sein. הנשאר kann nicht heissen „was übrig blieb“, denn es hatte noch niemand gegessen; vgl. V. 13. Nach der Bemerkung zu Gen. 7, 23 heisst השאיר zunächst etwas absichtlich zurücklassen, und daraus entsteht der Begriff: den besten Teil bei Seite tun, ihn nicht wie das Ganze behandeln; vgl. Jes. 10, 21, wo שְׁאָר die Besten in Israel bezeichnet, die JHVH die angedrohte Katastrophe wird überleben lassen. Danach ist hier הנשאר so viel wie: das Beste, das bei Seite Getane. Die Worte von כי an bis zum Ende des ersten Halbverses sind unübersetzbar und spotten jeder Erklärung.

25. Für וידבר עם שאול על הגג : וישכמו ist mit Thenius nach LXX zu lesen: וירבדו לשאול על הגג וישכב = dann bettete man Saul auf dem Dache, und er legte sich schlafen. Dies ist eine der verhältnismässig wenigen Stellen, wo LXX bei Abweichung vom massoretischen Text unzweifelhaft das Richtige bietet. Was die Sache betrifft, so spricht die so sehr ärmliche Häuslichkeit Samuels nicht für die grosse Rolle, die er nach Kap. 7 spielte. In der Behausung eines Suffeten hätte man kaum nötig gehabt, einen so hohen Gast auf dem Dache schlafen zu lassen.

26. Streiche הגגה. Das von der Massora dadurch korrigierte הגג ist durch vertikale Dittographie aus dem vorherg. Verse entstanden. Für uns Abendländer ist „rufen“ so viel wie: einen Ruf ergehen lassen, und wir können daher sagen „einem nach dem Dache hinaufrufen“. Der Hebräer aber sagt קרא אל, wie er אמר אל und דבר אל sagt; an eine Bewegung, die der Ruf macht, denkt er nicht.

27. ויעבר wird von allen Neuern nach LXX gestrichen, ohne dass sie es begreiflich machten, wie das Wort in den Text kam. Es ist natürlich anzunehmen, dass ursprünglich etwas dem störenden Ausdruck Aehnliches dafür stand. Ich vermute daher, dass עָבוֹר als verstärkender Inf. absol. zu lesen ist. Diese Verstärkung des Verb. fin. fordert, dass die Entfernung, in welcher der Knecht vorangehen soll, eine grössere sei. Zum bessern Verständnis dieser Forderung muss hier noch einmal daran erinnert werden, dass die rituelle Salbung von Personen ihre Wahl kundgab, und dass das Amt der Gesalbten erblich war; vgl. zu Lev. 7, 35. Darum durfte

die Salbung im Namen JHVHs im Falle von Gründern einer Dynastie, die, wie bei Saul, nicht permanent blieb, aus Rücksicht auf JHVH im Beisein einer dritten Person nicht stattfinden; vgl. 1 K. 11, 29 ושניהם לבדם בשדה*) und 2 K. 9, 2 חדר בחדר. In einem Hause sind, wie in letzterem Falle, die vier Wände Trennung genug; hier dagegen, wo die Salbung im Freien stattfinden soll, muss sich der anwesende Knecht von der Stelle weit entfernen, sodass er den Vorgang nicht sehen kann. Wenn in diesem Falle für die Salbung die strengste Heimlichkeit nicht erforderlich gewesen wäre, würde sie nicht im Freien, sondern im Hause des Propheten oder Tags zuvor auf der Bama im Beisein der Gäste stattgefunden haben; sieh zu 16, 13.

X.

1. Das Perf. in משחך hat Präsensbedeutung und כי nach הלא verrät nicht eine Lücke, wie Wellhausen meint, sondern die Verbindung הלא כי dient dazu, die damit eingeleitete Rede eindringlich zu machen; sieh zu Gen. 27, 36. Der lange Zusatz, den LXX und Vulg. hier bieten, geht keineswegs auf hebräischen Text zurück. Der Hauptgedanke in der Rede Samuels ist nach dem massoretischen Text kurz, aber kraft- und würdevoll, während er in der Erweiterung in den genannten Versionen matt und platt erscheint. Dort schliesst unser Vers mit den Worten וזה לך האות, und schon dadurch allein gibt sich das ganze Plus als Einschub zu erkennen. Denn im Folgenden ist nicht von einem einzigen Zeichen, sondern von dreien die Rede.

2. Im zweiten Halbvers fasst man לכם gewöhnlich als Gegensatz zu האתנות und demgemäss übersetzt man נטש אביך וגו׳: dein Vater hat den Vorfall mit den Eselinnen vergessen, was aber falsch ist. Denn abgesehen davon, dass dieser Gedanke oben 9, 5 ganz anders ausgedrückt ist, hätte er hier nur dann einen Sinn, wenn die Tiere nicht gefunden worden wären; so aber ist er unlogisch, denn es gibt ja nichts als verloren aufzugeben und zu vergessen. Ausserdem müsste es danach דְּבַר statt דִּבְרֵי heissen. Tatsächlich ist der Sinn des fraglichen Satzes der: dein Vater hat den Gedanken, dass ihr so lange ausbleibt, weil ihr Bescheid über die Eselinnen bringen wollt, bereits aufgegeben und ist nunmehr beunruhigt wegen

*) Ich verweise auch auf diese Stelle, obgleich dort von Salbung ausdrücklich nicht die Rede ist, weil JHVH daselbst in Worten unverkennbar seine Wahl kundgibt.

euch, ob euch nicht ein Unglück zugestossen sei. Ueber דברי sieh zu Gen. 37, 8.

3. Für וחלפת ist höchst wahrscheinlich והלכת zu lesen. Kal von חלף ist poetisch und kommt sonst in der gemeinen Prosa nirgends vor. Auffallend ist שלשת, da כבר sonst feminini generis ist.

4. Ueber שתי לחם vgl. Lev. 23, 17 und sieh hier weiter unten zu 17, 17. Das anomale Genus beim Zahlwort ist nicht etwa dadurch zu erklären, dass ככרות zu supplizieren sei, zumal da כבר kurz vorher als Subst. masc. gebraucht ist. Das abweichende Genus des Zahlworts hängt augenscheinlich mit dem Umstand zusammen, dass von לחם kein Pl. gebildet werden kann. Der kollektivische Gebrauch des Singulars fordert, wie es scheint, die Femininform des Zahlworts. In gleicher Weise wird שתים im Rabbinischen gebraucht mit Bezug auf ein Subst. masc., wovon der Singular nicht im Gebrauch ist; vgl. שתי הפנים בכעס beide Gesichter grimmig, Rabba Deut. Par. 3. Auch ein Adjektiv, das auf ein solches Nomen Plur. tantum sich bezieht, hat im Neuhebräischen Femininform, wenn durch das Nomen eine Mehrheit ausgedrückt werden soll; vgl. Kethuboth 8a פנים חדשות und die häufige sprichwörtliche Redensart כל הפנים שָׁוֹת.

5. Ich halte es für unwahrscheinlich, ja für unmöglich, dass eine Ortschaft גבעת אלהים heissen konnte. Und ich kann nicht umhin, die Vermutung auszusprechen, dass hier אֵלֹנִים für אלהים zu lesen ist. אֵלוֹן bezeichnet jeden grossen und starken Baum, und der Name einer Ortschaft in deren Nähe ein solches Gehölz lag, konnte sehr gut durch אלנים näher bestimmt werden. Zwar kommt גבעת אלנים sonst nicht vor, aber auch גבעת אלהים findet sich nur hier.

7. Wellhausen spricht in seinen Prolegomena über „den Unterschied zwischen dem schulmeisterlichen Tone in V. 8 und dem hier, wo dem Saul volle Freiheit des Handelns gegeben wird, weil Gottes Geist in ihm wirkt.“ Der grosse Forscher und Kritiker zeigt aber dadurch nur, dass er hier den ganzen zweiten Halbvers missversteht, in dem von allgemeiner Freiheit im Handeln gar nicht die Rede ist. Denn עשה לך אשר תמצא ידך heisst nicht, tue, was sich dir darbietet, wie der Satz gemeinhin wiedergegeben wird, ohne dass man sich einen klaren Begriff machen kann, was das eigentlich heissen soll.*) Diese Wiedergabe, was immer sie heissen

*) Denn Freiheit im Handeln drückt der Satz in obiger Wiedergabe nicht aus. Frei handeln heisst nach Belieben handeln, wer aber tun muss, was sich ihm darbietet, handelt nicht frei.

will, ignoriert aber לך, das jedoch, wie gleich erhellen wird, das Verständnis des Ganzen eröffnet, und sie gibt ausserdem dem Relativsatz einen Sinn, den er nicht haben kann. עשה פ׳ לו mit Suff., das auf das Subjekt zurückgeht kann nur heissen, für sich verfertigen, sich anschaffen; vgl. Gen. 6, 14. Num. 10, 2. Jos. 5, 3. 2 Sam. 15, 1. 1 K. 1, 5. Dass der Hebräer bei dieser Wendung nicht speziell an „machen“ oder „tun“ denkt, beweist Ez. 18, 31 der Satz עשו לכם לב חדש. Die Worte אשר תמצא ידך sind vom Kostenaufwand zu verstehen; vgl. Lev. 12, 8 und sieh hier unten zu 25, 8. Was den Schlussatz endlich betrifftt, so heisst „Gott ist mit jemand“ im Hebräischen nicht „Gottes Geist wirkt in ihm“, sondern es ist dieser Ausdruck stets nur so viel wie; jemand hat Glück, Gott lässt ihm alles gelingen. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: schaffe dir an, was du unter den neugestalteten Umständen erschwingen kannst, denn Gott wird dich nicht verlassen. Gemeint ist nicht nur ein Kriegsheer und dergleichen, sondern auch überhaupt eine der königlichen Würde entsprechende persönliche Ausstattung und häusliche Einrichtung; vgl. Targum, wo der Satz עשה לך אשר תמצא ידך dem Sinne nach עֲבֵד לך מני מלכותא frei wiedergegeben ist. Im Schlusssatz wird dem Saul die Versicherung gegeben, dass ihn Gott nicht im Stiche lassen wird, das heisst, dass Gott nicht die Absicht hat, ihn in Kosten zu stürzen und aus dem Königtum nichts werden zu lassen.

9. Ueber die Prolepsis, welche die Konstruktion im zweiten Satz ergibt, sieh zu Ex. 10, 19.

10. Für das unpassende שם drücken LXX משם aus, das aber nicht viel besser ist. Denn dieses könnte sich nur auf den Ort beziehen, wo Saul den Samuel verlassen hatte, von dort aber gingen die beiden nicht direkt nach Gibea, sondern berührten inzwischen zwei Ortschaften, wo die beiden ersten Wunder sich vollzogen; vgl. V. 2 und 3. Ich vermute deshalb, dass שְׁנֵיהֶם für שם zu lesen ist. Dass es darauf לקראתו und nicht לקראתם heisst, verschlägt nicht viel, vgl. 9, 19 עלה neben ואכלתם. In diesem Falle ist der Sing. um so eher gerechtfertigt, als Sauls Bursche von der Begegnung der Propheten nicht mitaffiziert wurde.

13. הבמה ist hier völlig ausgeschlossen, denn in Verbindung mit diesem müsste es unbedingt ויעל statt ויבא heissen; vgl. 9, 13. 19. Man lese dafür הָרָמָה. Dieses Rama lag im Stamme Benjamin, vgl. Jos. 18, 25. Dort wohnte, wie es scheint, Sauls Onkel, den er auf dem Heimweg besuchte. Andere lesen mit Wellhausen

הביתה, doch passt dieses wie die Faust aufs Auge. Denn wenn Sauls Haus gemeint wäre, würde der Ausdruck אל ביתו lauten.

14. Für אן, das in der gemeinen Prosa nur 2 K. 5, 25 als Kethib vorkommt, ist אָנָה zu lesen. He ist durch Haplographie verloren gegangen.

22. Die Versteckung Sauls ist wohl aus der Rüge in V. 18 und 19a zu erklären. Denn es war natürlich, dass Saul, die unschuldige Ursache dieser Rüge der Gemeinde, sie nicht mitanhören mochte. Doch mag auch dieser Punkt in der Erzählung eine literarische Finesse sein. Beim plötzlichen Erscheinen Sauls unter dem Volke als er aus dem Versteck herbeigeholt wurde, stach er durch seine Gestalt und hohe Statur von allen Versammelten um so mehr ab; vgl. V. 24.

24. Hier verkennt Nowack im ersten Halbvers die Konstruktion. Sie ist dieselbe wie in Gen. 1, 4, und אשר בחר בו יהוה כי וגו׳ ist = כי אשר בחר בו יהוה וגו׳, was so viel heisst wie: seht doch, der, den JHVH erkoren, hat seines Gleichen nicht im ganzen Volke.

27. Wie כִּבֵּד reichlich beschenken heisst, vgl. Num. 22, 17. 37 und 24, 11, so heisst das ihm entgegengesetzte בזה unbeschenkt lassen; sieh zu Pr. 15, 20. Diese Bedeutung hat das Verbum hier. ויבזהו heisst also: und taten nichts, um ihm ihren Respekt zu bezeigen. Der folgende Satz ist eine Epexegese dazu. Am Schlusse ist mit allen Neuern nach LXX כְּמֵחֹדֶשׁ = ungefähr nach einen Monat zu lesen für כמחריש. Doch scheint mir כמחדש als Zeitangabe zu knapp, und ich vermute daher, dass hinter diesen Ausdruck ימים einzuschalten ist. Die Korruption des erstern Wortes hat die Tilgung des letztern zur notwendigen Folge gehabt.

XI.

1. Der Angriff auf Jabes erklärt sich aus Ri. 21, 10. Denn wenn das dort berichtete Blutbad auch übertrieben ist, so war es doch gross genug, um die Gemeinde daselbst derart zu schwächen, dass sie zur Zeit, von der hier die Rede ist, sich davon noch nicht erholt hatte. Andererseits war das Blutbad in Jabes von israelitischen Volksgenossen angerichtet worden, und dieser Umstand liess den Ammoniterkönig hoffen, dass dieselbe Stadt bei einem jetzigen Angriff auf sie von den andern Israeliten keine Hilfe haben wird; sieh zu V. 3. Auch Sauls Bereitwilligkeit die Gemeinde Jabes zu verteidigen, hängt mit jenem Bruderkrieg zusammen, in welchem

diese Gemeinde so schwer gelitten, weil sie gegen Benjamin, den Stamm Sauls, nicht hatte mitkämpfen wollen.

2. נקר kommt sonst nur in Piel vor, mit der einzigen Ausnahme von Pr. 30, 17, wo aber, wie dort gezeigt werden soll, der Text nicht in Ordnung ist. Aus diesem Grunde wird wohl auch hier בְּנַקֵּר für בנקור zu lesen sein. Schon deshalb, weil das Objekt eine Masse ist, empfiehlt sich hier Piel; vgl. zu Num. 22, 4.

3. Dass der Ammoniterkönig auf diesen von den Jabesitern gemachten Vorschlag einging, zeigt, dass er von ihrer Hoffnung auf Hilfe seitens ihrer Volksgenossen nicht viel dachte; sieh zu V. 1.

5. Ueber die Konstruktion in מה לעם כי יבכו vgl. die Bemerkung zu Ri. 18, 23.

7. Für המלאכים lesen die Erklärer nach LXX מלאכים, doch ist die Recepta allein richtig. LXX konnten sich den Artikel nicht erklären und liessen ihn daher weg. Aber der Gebracuh des Artikels bei diesem Nomen erklärt sich sehr leicht. Saul hatte in den vier Wochon, die seit seiner Krönung in Mizpa verflossen waren — sieh zu 10, 27 — sein königliches Amt noch nicht recht angetreten. War er doch nach V. 5 eben mit seinem Vieh vom Felde gekommen. Somit standen Saul zur Zeit noch keine Boten zur Verfügung, und er war deshalb gezwungen, sich für den dringenden Zweck der Männer zu bedienen, welche die Botschaft der Jabesiter nach Gibea gebracht hatten. Daher המלאכים = die oben genannten Boten. ואחר שמואל ist zu streichen. Der Ausdruck gibt sich schon durch den Gebrauch von אחר als Einschub zu erkennen. Denn nur יצא אחרי hat die hier erforderliche Bedeutung; vgl. die häufige Redensart הלך אחרי אלהים אחרים, in der niemals אחר für אחרי vorkommt. פחד יהוה hat keinerlei religiöse Bedeutung. Der Gottesnamme dient lediglich dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern. Gewöhnlicher dient אלהים diesem Zwecke, doch kommt bisweilen auch יהוה so vor; vgl. 20, 14 חסד יהוה.

12. Drei der alten Versionen, darunter Targum, drücken vor ימלך eine Negation aus. Auch zwei hebräische Handschriften bieten לא, und die meisten Erklärer wollen dieses herstellen. Mir aber scheint, dass die Negation hier אל lautete. Nur dieses konnte wegen des Vorherg., namentlich wenn Sauls Namen ursprünglich defektiv שאל geschrieben war, durch Haplographie leicht verloren gehen.

14. Für ונחדש vermute ich ursprüngliches וּנְקַדֵּשׁ. Danach hiesse der Satz: und wir wollen dort dem Königtum die Weihe

geben. Die Weihe geschah in Gilgal durch die im folgenden Verse berichtete Opferung, dergleichen bei der Krönung in Mizpa nicht stattgefunden hatte.

XII.

2. Streiche מתהלך לפניכם, das als Prädikat zu המלך keinen vernünftigen Sinn gibt. Blosses הנה המלך bildet einen vollständigen Satz und heisst: da ist nun der König, was so viel ist wie: ihr habt nunmehr einen König; vgl. V. 13. Den Sinn dieser beiden Worte verkennend, glaubte man etwas hinzufügen zu müssen, und man entschied sich für מתהלך לפניכם weil das folgende התהלכתי לפניכם darauf zu führen schien. Waw in ובני ist adversativ zu fassen, denn der Sinn dieses und des vorhergehenden Satze ist der: ich selber bin zwar schon zu alt, aber meine Söhne, die euch wohlbekannt sind, hätten mir im Amte folgen sollen. Danach weiss aber diese Erzählung von dem 8, 3 geschilderten schlechten Betragen der Söhne Samuels nichts, weil Samuel sonst deren Uebersehung dem Volke nicht hätte vorhalten können. התהלכתי לפניכם ist = ich habe euch gedient. In לפני liegt der Begriff der nähern Beziehungen, in denen der Redende zu den Angeredeten stand.

3. ענו בי heisst verklagt mich, erhebt Forderungen gegen mich; sieh zu Ex. 20, 16. Für ואעלים haben LXX וְנַעֲלַיִם = oder ein paar Schuhe, was aber an sich lächerlich und noch dazu sprachlich unmöglich ist, da auf das umfassende כפר nichts spezielles folgen kann. Hiph. von עלם ohne jeglichen Zusatz heisst hier ein Auge zudrücken, nicht sehen wollen; vgl. Ps. 10, 1, und für עיני בו ist nach LXX ענו בי zu wiederholen. ואשיב לכם ist = und ich will es euch zurückerstatten. Nowack übersetzt „und ich will euch Rede stehen“ und verweist in der Erklärung auf die Verbindung השיב דבר, die an dieser Stelle zu blossem השיב verkürzt sei. Das ist originell, aber falsch. Denn, wie schon früher bemerkt, heisst השיב דבר stets nur Bericht erstatten oder die Antwort eines andern überbringen, aber niemals Rede stehen, und folglich kann auch eine Verkürzung daraus diesen Sinn nicht haben.

5. כי לא מצאתם בידי מאומה ist = dass ihr mir nichts Böses nachweisen könnt, oder dass ihr nichts Ungerechtes an mir gefunden habt. Ueber בידי sieh 24, 12 und über den prägnanten Sinn von מאומה vgl. Gen. 22, 12, nur dass dort das Uebel physischer, hier aber ethischer Natur ist.

6. Hinter העם drücken LXX noch עֵד aus, doch beruht dies auf blosser Konjektur. Wozu wäre auch nach V. 4 und 5 eine abermalige Anrufung JHVHs als Zeugen? und warum wäre JHVH gerade hier in der Weise beschrieben, wie es in den beiden darauf folgenden Relativsätzen geschieht? Hier ist vor יהוה nichts ausgefallen, aber zwischen diesem und אשר ist הוא wegen des vorherg. und des folg. Buchstaben verloren gegangen. In dieser Form heisst Vb, JHVH ist es, der Moses und Aharon eingesetzt usw., und diese Rede bildet die Einleitung zu dem darauf folgenden Vortrag der Grosstaten JHVHs.

7. Für ואשפטה, wobei את כל צדקות וגו׳ ungrammatisch ist, lese man וְאָשִׁימָה. Etwas ist את פ׳ oder עם פ׳ heisst jemand weiss es oder kennt es; vgl. Jes. 59, 12. Ps. 50, 11. Hi. 12, 3. 15, 9 und sieh zu Ri. 16, 15. Danach ist ואשימה אִתְּכֶם = und ich will euch kundtun, will euch bekannt machen. Andere, die auf die LXX schwören, schalten ואגידה לכם vor את ein, allein zwei Buchstaben können viel leichter falsch gesehen als neune irrtümlich ausgelassen werden. Im zweiten Halbvers bedeutet der Pl. von צדקה, wie fast immer, Verdienste, und עשה heisst sich erwerben. Ueber das Nomen sieh zu Gen. 15, 6 und über das Verbum Gen. 12, 5. Danach ist der Sinn des Ganzen wörtlich der: so tretet denn her, dass ich euch vor JHVH kundtue die Verdienste JHVHs, die er sich um euch erworben hat. Da aber, die Aufforderung, näher heranzutreten, mitten in der Rede Samuels verspätet wäre, und da eine solche Aufforderung an eine Volksversammlnng überhaupt nicht ergehen kann, so fasst man התיצבו besser in dem zu V. 16 erörterten Sinne. Samuel will dem Volke zeigen, wie die Rechnung zwischen JHVH und ihnen steht, welches Grosses er für sie getan, und wie sie sich ihm dafür undankbar gezeigt haben. — Das unerquickliche theologische Geköch, das die Erklärer hier auftischen, verdient nicht, umgerührt zu werden.

8. Für וישבום lesen die Neuern nach LXX und den von ihnen abhängigen Versionen וישבם, das aber keine der hebräischen Handschriften bietet. Die Recepta wird hier wohl richtig sein, nur setzt sie eine ältere Tradition voraus, die Josua als Nachfolger Moses nicht kennt; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 13, 16. Nach dieser Tradition waren es Moses und Aharon, die das Volk nach Kanaan brachten. Wenn unserem Passus dieselbe Tradition zu Grunde läge, die sich im Hexateuch erhalten hat, müsste Josua hier als einer der Helden mitgenannt sein.

11. וישלח יהוה ist = da erweckte JHVH; vgl. das sinnverwandte arab. بعث, das ebenfalls beides bedeutet, schicken und erwecken, und sieh K. zu Ps. 105, 20. Für ואת בדן ist גדעון zu lesen und über die Verbindung ירבעל גדעון zu Ri. 8, 35 zu vergleichen. Andere lesen nach LXX und Syr. ברק, doch müsste dieses nach der Chronologie vor ירבעל stehen. Noch andere lesen mit Ewald עבדן, doch ist der Suffet dieses Namens zu unbekannt. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser hier mehr als drei Grössen genannt hat; vgl. Ez. 14, 14. 20. Aber auch für שמואל ist nach LXX Luc. und Syr. שמשון zu lesen, denn es ist nicht denkbar, dass Samuel in seiner Rede sich selbst unter den Helden, dazu unter den Helden der Vergangenheit, genannt hat.

13. Streiche אשר בחרתם als Variante zu אשר שאלתם. Andere dagegen behalten jenes und streichen dieses. Mir aber erscheint letzteres ursprünglich, weil es offenbar auf den Namen Sauls anspielt. Denn שאול heisst eigentlich der Verlangte, das heisst, der König den JHVH den Israeliten auf ihr Verlangen gab. Wegen dieser Bedeutung des Namens muss man aber sehr bezweifeln, dass dessen Träger eine geschichtliche Persönlichkeit sei.

14. Hier ist die Apodosis als selbstverständlich weggelassen. Dies ist bei dem ersten Teile eines zwiefachen Bedingungssatzes im Hebräischen wie im Arabischen statthaft; vgl. Ex. 32, 32 und sieh zu Gen. 4, 7. Für אחר ist אחרי zu lesen und zu 11, 7 zu vergleichen. Jod ist wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen.

15. Für das widersinnige ובאבתיכם las der Text ursprünglich wohl ואבדתם. Andere lesen nach LXX ובמלככם להאבידכם.

16. גם עתה ist so viel wie: gleich jetzt. Diese Bedeutung von גם liegt in seiner allgemeinen Kraft, einem Ausdruck Emphase zu geben; sieh zu Num. 22, 33. התיצבו heisst wörtlich tretet näher an den Gegenstand, doch ist diese Bedeutung hier abgeblasst und der Ausdruck so viel wie: passt auf. Beinahe so ist dieses Verbum auch oben V. 7 gebraucht und ganz so und ebenfalls in Verbindung mit וּרְאוּ Ex. 14, 13. Auch das sinnverwandte עמד kommt Hi. 37, 14 und 2 Chr. 20, 17, an ersterer Stelle in Verbindung mit einem andern Verbum der sinnlichen Wahrnehmung und an letzterer neben התיצב und ebenfalls mit וראו, in demselben Sinne vor. In allen diesen Beispielen ist es aber der Imperativ, der sich so findet, und deshalb muss angenommen werden, dass nur dieser in der genannten Weise gebraucht wurde. Ueber diese Beschränkung des Gebrauches vgl. die zu Deut. 1, 13 für יהב nachgewiesene

Bedeutung, die gleichfalls auf den Imperativ sich beschränkt. Sieh auch hier zu 14, 38.

17. Im zweiten Halbvers ist die Konstruktion durch die Stellung von רבה ungemein verschroben. Vielleicht aber war die Stellung dieses Wortes ursprünglich eine andere. Was die Sache betrifft, so soll JHVH durch den Donner und den Regen ausser der Saison zeigen, dass er den Wunsch seines Volkes nach einem König nicht an der Zeit findet.

20. Hier gibt es zwischen dem ersten und zweiten Halbvers keinen logischen Zusammenhang, doch liegt kein Anakoluth vor, das die modernen Uebersetzungen vorauszusetzen scheinen; sieh zu V. 23.

21. Das erste כי ist störend und wird daher von allen Erklärern gestrichen. Aber dann ist der Satz unkorrekt; denn man sagt im Hebräischen wohl סור מאחרי פ׳, aber nicht סור אחרי פ׳. Ich vermute, dass כי hier die Verstümmelung von ursprünglichem ללכת ist. Ueber סור mit folgendem Absichtssatz vgl. Ex. 3, 4. Jer. 15, 5 und speziell über סור ללכת Deut. 11, 28 und 28, 14.

23. Hier knüpft die Rede an V. 20 a an, und alles dazwischen ist Parenthese. גם ist adversativ; vgl. Ps. 129, 2. Danach ist der Sinn des Satzes im Zusammenhang mit V. 20 a der: ihr habt euch zwar so sehr schlecht benommen . . . aber dessenungeachtet sei es fern von mir usw.

24. Ueber die Aussprache von יראו sieh zu Jos. 24, 14. Am Schlusse ist für עמכם wahrscheinlich לעיניכם zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass ל wegen des Vorhergehenden weggefallen war. אשר הגדל לעיניכם ist = welche ausserordentliche Dinge er vor euern Augen getan hat. Der Ausdruck spielt offenbar auf הדבר הגדול in V. 16 an, in Verbindung mit dem ebenfalls לעיניכם sich findet. Die Israeliten sollen an dem Donner und dem Regen ausser der Saison die Wunderkraft JHVHs sich merken, damit diese Betrachtung sie dazu führe, JHVH in Treue und mit ungeteiltem Herzen zu dienen. הגדל עמכם kann höchstens heissen: er hat Grosses für euch getan, aber dieser Punkt ist schon in V. 7—11 vollkommen erledigt.

XIII.

1. Vor שנה ist offenbar irgend ein Zahlwort ausgefallen. Aber auch ושתי ist korrupt, denn שתי שנים ist unhebräisch. Für zwei Jahre sagte man stets שְׁנָתַיִם; vgl. Gen. 11, 10. 2 Sam. 14, 28. 1 K. 15, 25 und öfter.

3. Das Objekt zu וישמעו ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint ist die Erschlagung des Vogts. Im zweiten Halbvers ergibt sich das Objekt zu ישמעו aus תקע בשופר. Den Alarm soll man hören. Für העברים aber ist zu lesen הָעֲבָרִים = die jenseits des Jordans sich geflüchtet hatten; sieh V. 7.

5. Den Ausdrücken רכב und פרשים gegenübergestellt, bezeichnet עם Fussvolk; vgl. zu Gen. 3, 2.

6. Hier und in V. 7 a schreitet die Erzählung nicht fort, sondern greift zurück und schildert den Zustand der Dinge, wie er war, als Saul den Alarm gab. Zu dieser Fassung zwingt besonders der Satz כי נגש העם, der nur den langjährigen Druck ausdrücken kann, nicht die momentane bedrängte Lage, in welche die Israeliten durch jetzige Kriegsoperationen der Philister kamen. Unter dem fortwährenden unerträglichen Drucke der Philister hatten die Israeliten in Verstecken Zuflucht genommen; vgl. Ri. 6, 2. Für ובחוחים ist mit Ewald וּבַחֹרִים zu lesen.

7. Für ועברים עברו את ist mit andern nach LXX zu lesen ויעברו מֵעַבְרוֹת. Am Schlusse lesen die Neuern, die Zeitsphäre des in V. 6—7 a geschilderten Zustandes der Dinge verkennend, מאחריו angeblich nach LXX, und fassen חרדו מאחריו im Sinne von „verliessen ihn aus Angst“, wofür aber dieser Ausdruck unhebräisch wäre. חרדו אחריו heisst sie folgten ihm freudig. Das Volk hatte eben grosses Vertrauen zu Saul. חרד drückt auch sonst öfters eine eilfertige freudige Bewegung aus; vgl. 16, 4. 21,2. 2 K. 4, 13. Hos. 11, 10. 11. Eine ähnliche Wendung des Grundbegriffs zeigt sich im Lat. bei trepido, nur dass man dabei lediglich an die Eilfertigkeit der Bewegung aus Angst denkt. Es muss aber hier bemerkt werden, dass der ursprüngliche Text in diesem Abschnitte vielfache Aenderungen erfahren und Zusätze erhalten hat, um die Unterbringung des spätern Einschubs über den Bruch zwischen Samuel und Saul zu ermöglichen; sieh zu V. 15 und 16.

8. Hinter אשר ist nach fünf Handschriften שָׁם einzuschalten. Das Wörtchen ist wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen.

13. Für לא ist mit allen Neuern לֻא = לוּ zu lesen. Der Ausdruck כי עתה im folgenden Satze fordert hier diese Emendation; vgl. die folgende Bemerkung.

14. Auch hier spricht die Partikel an der Spitze für die Richtigkeit der Emendation im vorherg. Verse. Denn im Hebräischen bildet ועתה unmittelbar nach einer Hypothese die Ueberleitung zur Wirklichkeit; vgl. 2 K. 13, 19 und sieh zu Hi. 16, 7.

Dieses ועתה heisst demnach nicht „jetzt aber", sondern „so aber." Auch in der Sprache der Mischna wird das sinnverwandte עכשו, im Lat. nunc autem, nunc vero und im Grichischen νῦν δὲ so gebraucht. *)

15. Für שמואל hatte der Text ursprünglich שאול. Wenn das Subjekt hier ein anderes wäre als im zweiten Halbvers, würde es dort ושאול פקד heissen statt ויפקד שאול. Wozu sollte Samuel auch nach dem benjaminitischen Gibea, der Heimat Sauls, sich begeben haben? Diese Emendation macht den langen Zusatz, den LXX hier haben, unnötig. Die massor. Lesart ist aber kein Schreibfehler, sondern eine absichtliche Aenderung, den der spätere Einschub über Samuels Zusammenkunft mit Saul in Gilgal erforderte; sieh die Schlussbemerkung zu V. 7.

16. Für בגבע ist בגבעת zu lesen und zu V. 15 zu vergleichen. Auch 14, 2 finden wir Saul und Jonathan mit seinen sechshundert Mann in Gibea, nicht in Geba.

20. Für הפלשתים drüchen LXX ארצה פלשתים aus, doch scheint dies nur geraten zu sein. Sicherer lässt sich annehmen, dass hinter ישראל wegen der vorhergehenden zwei Buchstaben אל ausgefallen ist. Am Schlusse ist מחרשתו für den Namen irgendeines andern Werkzeugs verschrieben.

21. הפצירה פים ist sicherlich verderbt, die Bedeutung von קלשון aber und der Sinn des Ausdrucks להציב הדרבן überaus dunkel.

22. Für מלחמת ist unbedingt מכמש zu lesen und יום מכמש im Sinne von „Tag der Schlacht bei Michmas" oder schlechtweg „Schlacht bei Michmas." Auch im Arabischen wird يوم in diesem Sinne mit Ortsnamen verbunden. Nur um ein Haar verschieden ist יום מדין, Jes. 9, 3, und יום ירושלים, Ps. 137, 7. LXX bringen zum Ausdruck בימי מלחמת מכמש. Allein von dem so häufigen מלחמה findet sich der st. constr. Sing. sonst nirgends, was gewiss nicht zufällig ist.

XIV.

1. מעבר kann nicht richtig sein, schon deshalb, weil הלז und הלזה, worüber die Schlussbemerkung zu Gen. 24, 65 zu vergleichen

---

*) Sonderbarer Weise kennen die griechischen Lexika diesen Gebrauch der Verbindung νῦν δὲ nicht. Derselbe ist aber nicht nur in den Klassikern nachweisbar, so z. B. Demosth. 3 Phil. 5, sondern auch im Neuen Testament Joh. 8, 40, wo er freilich verkannt und „jetzt aber" statt „so aber" wiedergegeben wird.

ist, stets nur in Verbindung mit einem determinierten Substantiv vorkommen. Man hat dafür בְּמַעֲבַר zu lesen; vgl. V. 4 בין המעברות und 13, 23 מעבר מכמש.

2. בקצה הגבעה heisst nicht an der Grenze von Gibea, wie man gemeinhin wiedergibt, denn קצה kann die Grenze nicht bezeichnen; vgl. zu Gen. 4, 3. Der Ausdruck heisst im äussersten Teile von Gibea. Während Jonathan mit seinem Waffenträger von dem Teile Gibeas aus, der gegen Michmas hin lag, auf das Abenteuer ausgehen, befindet sich Saul mit seiner Mannschaft in einem davon entfernten Teile des Ortes, und darum weiss keiner von ihnen von dem Unternehmen.

3. Hier ist der erste Halbvers mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Mit Saul waren seine kleine Mannschaft und der Priester Ahia, der dem Orakel vorstand. Ueber נשא אפוד sieh zu 2, 28.

6. יעשה לנו kann zur Not nach Gen. 30, 30 erklärt werden — vgl. hier oben 10, 2 — doch ist wahrscheinlich יוֹשִׁיעַ für יעשה zu lesen. Für diese Emendation spricht das darauf folgende להושיע. Ueber הושיע mit ל der Person vgl. 10, 19. Ps. 72, 4. 116, 6 und 1 Chr. 18, 6. Von den zu Ri. 7, 2 angegebenen Fällen abgesehen, ist diese Konstruktion jünger als die mit dem Acc. der Person. ל in להושיע gibt die nähere Beziehung an. Denn wenn der Inf. direkt von מעצור abhinge, müsste es מהושיע heissen.

7. Für בלבבך נטה לך drücken LXX aus לבבך נֹטֶה לו, was mit allen Neuern herzustellen ist. Dagegen geht כלבבי — nicht לבבי, wie die Erklärer meinen — das LXX hinter כלבבך zum Ausdruck bringen, keineswegs auf hebräischen Text zurück. כלבבך כלבבי als unabhängiger Satz würde, ohne auf das Vorhergehende Bezug zu nehmen, schlecht hebräisch sein für: ich denke wie du. Dagegen gibt blosses כלבבך, mit הנני עמך verbunden, dem Ganzen den Sinn: was immer du vorhast, ich bin mit dir dabei. Schlecht hebräisch wäre כלבבך כלבבי selbst für das andere, weil der Satz korrekter Weise mit umgekehrter Wortfolge כלבבי כלבבך lauten müsste; vgl. 1 K. 22,4. 2 K. 3, 7 und sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 43,8.

11. Für עברים hat man הָעַכְבָּרִים vorgeschlagen, was als antisemitischer Witz sich nicht übel anhört. Der Ausdruck entbehrt des Artikels, weil nur eine Anzahl Hebräer gemeint ist, nicht alle; vgl. zu 5, 3.

13. LXX, die ויפלו לפניו neben ממותת אחריו sich nicht erklären konnten, konjizierten ויפנו für ויפלו und fügten, dieser Aenderung

gemäss, hinter לפניו noch ויכם hinzu. Dieses Verfahren, obgleich von den meisten der Neuern als richtig befunden, zeugt von unzulänglicher Kenntnis des Hebräischen. Denn nach unserer Ausführung zu Ri. 9, 54 verträgt sich ממותת אחריו sehr gut mit dem vorhergehenden ויפלו לפניו. Die Philister, von Jonathan tötlich verwundet, stürzten hin, und darauf machte ihnen sein Waffenträger den Garaus. אחריו aber will nicht sagen, dass der Waffenträger hinter Jonathan herging. Der Ausdruck besagt nur, dass jener sein Werk an den Philistern begann, nachdem dieser mit ihnen fertig war; vgl. Deut. 24, 20.

14. Hier ist der zweite Halbvers, wahrscheinlich eine korrumpierte Glosse, völlig unverständlich. Gut hebräisch würde es כחצי für כבחצי heissen, denn nach vorgeschlagenem כ fällt ב als Präposition regelmässig weg.

15. Für בשדה ist nach LXX zu lesen ובשדה. שדה, neben מחנה, bezeichnet die Umgebungen des Lagers. הארץ heisst die Gegend, und אלהים dient nur dazu, den Begriff des durch dasselbe näher bestimmten Nomens zu steigern.

16. Auch hier ist der zweite Halbvers unübersetzbar. Der Text ist heillos verderbt. הלם, das LXX für וילך ausdrücken, macht die Sache nicht besser, da נמוג הלם והלם barbarisches Hebräisch ist und מוג ausschliesslich der poetischen Sprache angehört; sieh zu Jos. 2, 24. Es scheint hier ein ganzer Satz ausgefallen zu sein, denn man erwartet einen Bericht der צפים.

18. Wiederum ein stark entstellter Text, ohne die Möglichkeit, das Ursprüngliche zu ermitteln. Von der Lade kann an dieser Stelle ursprünglich die Rede nicht gewesen sein.

21. Hinter והעברים scheint אשר ausgefallen zu sein, und für סביב וגם ist mit andern nach LXX und Syr. סבבו גם zu lesen. ל in לפלשתים bezeichnet nicht die Angehörigkeit, sondern, wie Jos. 5, 13, die Parteinahme. Der Satz bezeichnet die betreffenden Hebräer als in den Reihen der Philister zu kämpfen pflegend, während der darauf folgende Relativsatz besagt, dass sie bei dieser Gelegenheit unter ihnen sich befanden.

22. Für וידבקו ist וַיִּדְלְקוּ zu lesen und die Bemerkung zu Ri. 20, 45 zu vergleichen.

24. Für נגש, das in diesem Zusammenhang unmöglich ist, lies נִגַּשׁ und אֶל für ויאל. Hinter אל ist der Name irgendeines Ortes nebst וַיִּשָּׁבַע ausgefallen. Ueber letzteres vgl. zu Jos. 6, 26. In dem Orte, dessen Namen hier ausgefallen ist, war der דבש heimisch,

von dem gleich darauf die Rede ist. Als die Israeliten an diesen Ort nahe herankamen, sprach Saul seinen Fluch aus, der ihnen von der daselbst in Fülle vorhandenen Süssigkeit zu kosten verbot. LXX haben hier ein langes, geschmackloses Plus, wovon Klostermann einen Teil verbessert. Dieser verbesserte Teil lautet in Klostermanns Rückübersetzung ושאול הֵזיר נֶזֶר גָּדוֹל! Wem dieses als Hebräisch gilt, dem muss man das Recht absprechen, an der hebräischen Bibel Textkritik zu üben.

26. Für הֵלֶךְ lies הָלַךְ und fasse יער als Subjekt dazu, während רבש in einer dem Hebräischen eigentümlichen Weise als Komplement im Acc. steht; vgl. Jer. 13, 17 ותרד עיני דמעה und sieh zu Ez. 7, 17. Für משיג ist mit andern nach LXX und Targum מֵשִׁיב zu lesen.

27. Für אתה lies אותה oder ואתו dessen Suff. auf מטה oder קצה sich bezieht.

28. Der zweite Halbvers, der aus einer Variante zu V. 32 entstanden, ist zu streichen; sieh zu dieser Stelle.

29. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30 und über הארץ = die Leute vgl. hier oben V. 25 כל הארץ.

30. Für לא verlangt der Sinn des Satzes הֲלֹא. He ist wegen des Vorherg. irrtümlich ausgefallen.

32. Sieh zu V. 28. Jene Variante, in der das Verbum נִיָּעַף von עוף gesprochen sein will, verwirft hier ויעש oder ויעט und will dafür ויעף lesen. Letzteres ist auch richtig; denn ein Verbum עיט kennt die Sprache nicht; vgl. zu 25, 14. Zu einer Sache hinfliegen ist so viel wie: sich gierig über sie hermachen. In dieser Variante wurde das Verbum oben bei ihrer Unterbringung im Texte nach V. 31 vokalisiert, weil נִיָּעַף absolut gebraucht nicht anging.

33. Für בגדתם lese man לַמַּגִּידִים = zu den Leuten, die berichtet hatten. Die Recepta ist schon deshalb unmöglich richtig, weil Saul offenbar die Täter selbst nicht vor sich hat und sie daher nicht anreden kann. Für היום ist nach LXX הלם zu lesen und zu V. 36 zu vergleichen, wo eine ähnliche, aber umgekehrte Verschreibung nachgewiesen ist.

34. Ueber הגישו אלי sieh zu Gen. 50, 5. Für בידו הלילה las der Text ursprünglich ohne Zweifel אל האבן הגדולה. Klostermann und Budde lesen ליהוה für הלילה und behalten בידו bei. Sie verweisen dabei auf Am. 5, 25, vergessen aber, dass dort von זבחים und מנחה geredet wird, was aber hier nicht der Fall ist. Hier ist das Objekt שורו, und kein Israelit konnte so etwas wie הגיש שורו ליהוה über den Mund bringen. Im Pentateuch heisst es in dergleichen

Fällen אל פתח אהל מועד oder לפני יהוה, was dasselbe ist, aber niemals ליהוה; vgl. Lev. 1, 3. 3, 1. 7 und öfter. Ausserdem passt danach בידו nicht. Endlich ist diese Lesart in einem Bericht über die Vollbringung von Sauls Befehl, der הגישו אלי lautete, völlig unmöglich.

35. Aus dem zweiten Halbvers scheint hervorzugehen, dass Saul von Hause aus kein Verehrer JHVHs war, und dass er es erst wurde, nachdem ihn JHVH zum König erwählt hatte. Tatsächlich zeigen die Namen איש בשת und מפיבשת in der Familie Sauls, dass er ursprünglich ein Verehrer Baals war. Für ויבן hat man wahrscheinlich וַיִּבְנֶהָ und אֹתָהּ für אתו zu lesen und die Suffixa auf אבן zu beziehen. Den im Vorhergehenden genannten grossen Stein richtete Saul zum Altar her.

36. Für ונבזה ist, wie schon andere vermutet haben, וְנִבָּה zu lesen. Für הכהן lese man לכהן und בַּיּוֹם für הלם. Der Sinn ist dann: da sprach er — Saul — zum Priester, wir wollen doch zuerst das Orakel befragen. Die Emendation ist hier nötig, weil der Vorschlag vom König kommen muss, und weil הלם in diesem Zusammenhang keinen Sinn gibt. Ueber כיום sieh zu Gen. 25, 31.

38. גשו הלם ist nicht vom Raume zu verstehen, sondern in dem oben zu 12, 16 für התיצבו angegebenem Sinne zu fassen; sonst würde der Verfasser uns gesagt haben, dass die פנות העם diesem Befehl folgten. Für במה ist nach Vulgata במי zu lesen und V. 39 ביונתן zu vergleichen.

39. Für ישנו mit seinem auf das vorherg. חטאת nicht passenden Suff. ist nach LXX יַעֲנֶה zu lesen. אם יענה ביונתן = wenn er — JHVH — mit „Jonathan" antwortet, das heisst, wenn er antwortet, indem er auf Jonathan als den Schuldigen weist. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 19, 19.

41. Hier haben LXX wieder einen langen Einsatz, den Driver zum Teil nach einer Stilübung Wellhausens rekonstruiert hat. Dieses Plus akzeptieren die Neuern alle ohne Ausnahme. Für uns aber genügt als Grund zu dessen Verwerfung der Umstand, dass darin Saul dem JHVH minutiöse Instruktionen über die Formulierung seines Bescheides gibt, Instruktionen, die auch an sich, ohne Rücksicht auf den, der sie erhalten haben soll, ungemein lächerlich sind. LXX haben sich offenbar in diesem Abschnitt mit dem Texte Freiheiten erlaubt; sieh zu V. 42. Der massor. Text ist hier korrekt, bis auf תמים, wofür רחמים zu lesen ist. הבה רחמים ist nach Deut. 13, 18 so viel wie: habe Erbarmen! das heisst, verweigere nicht wieder den Bescheid wie zuvor. In הבה

sollte hier, wo das Wort nicht Interjektion ist, die letzte Silbe betont sein; sieh zu Gen. 29, 21.

42. Auch hier haben LXX hinter בני noch אשר ילכדנו יהוה ימות. Warum akzeptieren die Anbeter der LXX diese Floskel nicht?

44. Hinter יעשה ist nach drei der alten Versionen und vielen hebräischen Handschriften לי einzuschalten.

45. He interrog. in היונתן ist mir sehr verdächtig. Diese Partikel kommt meines Wissens bei einem Eigennamen nur noch 2 Sam. 13, 20 vor, wo sie aber wahrscheinlich auf Ditthographie beruht. Besonders hier ist die rhetorische Frage als solche auch ohne diese Partikel durch das folgende חלילה kenntlich. Da aber beide Beispiele in demselben Buche sich finden, mag jedoch dieser Gebrauch des He interrog. zu den Spracheigenheiten des Verfassers gehören. עם אלהים heisst nicht mit Gott, sondern nächst Gott, und היום הזה ist Objekt zu עשה, nicht Zeitangabe. Der Sinn des Satzes ist danach der: nächst Gott hat er diesen Tag geschaffen, das heisst, diesen Sieg verschafft. Ueber die Bedeutung von עם sieh das zu Ex. 28, 1 über das sinnverwandte את Gesagte und über die Verbindung עשה יום vgl. Ps. 118, 24. Bei ויפדו ist hier nicht an ein Lösegeld zu denken, sondern an das Retten ohne Aufwand physischer Kraft. Diese Bedeutung des Verbums ist wohl zu beachten.

Der Zwischenfall mit Jonathan hatte ursprünglich den Zweck, die Verwerfung Sauls zu erklären. Die Sache wurde so aufgefasst, als wollte JHVH durch die indirekte Forderung von Jonathans Tod, Saul ungefähr in der Weise prüfen, wie er es mit Abraham getan. Aber Saul bestand die Probe nicht; er war zu schwach, um seinem Gotte einen Sohn zu opfern. Er liess sich gern vom Volke überreden, von der Genugtuung an JHVH durch den Tod Jonathans abzustehen. Darum wurde Saul verworfen.

47. לכד המלוכה, wörtlich er eroberte das Königtum, ist so viel wie: er überwand die Opposition der ihm feindlichen Partei im Reiche; vgl. 11, 27. Am Schlusse drücken LXX יִוָּשֵׁעַ aus für ירשיע. Ungleich besser aber und auch graphisch näher liegend wäre יוֹשִׁיעַ; vgl. 9, 16.

49. Ein Sohn Sauls, der ישוי hiesse, wird weder 31, 2 noch 1 Chr. 8, 33 genannt. Ich vermute daher, dass dieser Namen zu streichen ist. ישוי mag aus der Korrektur von ירשיע — sieh die vorherg. Bemerkung — die ein alter Leser an den Rand ge-

schrieben hatte, entstanden sein. Somit hätte aber Saul nach unserem Stücke, zu dieser Zeit wenigstens, nur zwei Söhne gehabt.

51. בן ist hier offenbar für בני verschrieben. Jod konnte wegen des ihm ähnlichen obern Teiles von Aleph sehr leicht übersehen werden.

XV.

1. Das hier beginnende Stück bildete wohl ursprünglich die Fortsetzung zu 13, 14, weil sonst die Rede Samuels an Saul zu abrupt käme. Sie müsste etwa durch ויבא שמואל אל שאול ויאמר אליו eingeleitet sein. Das Perf. שלח hat hier Präsensbedeutung, und למשחך heisst um dich von neuem zu salben; zur Ausdrucksweise vgl. Jos. 6, 26. Jes. 44, 26. Ps. 51, 20 und 122, 3 den Gebrauch von בנה im Sinne von „wiedererbauen." Doch ist „salben" hier nicht wörtlich zu verstehen, sondern im Sinne von „einsetzen". Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. 1 K. 19, 15 den Befehl JHVHs mit Bezug auf Hasael, der offenbar nicht buchstäblich gemeint sein kann. שמע ל endlich bedeutet hier nicht gehorchen, sondern einfach zuhören. Die Rede nimmt, wie bereits oben angedeutet, auf 13, 14 Bezug, und ihr Sinn ist der: du hast wohl durch deinen frühern Ungehorsam dein Recht auf das Königtum verwirkt, aber JHVH sendet mich jetzt mit einem Befehl an dich, für dessen genaue Ausführung er dir jenen Ungehorsam vergeben und dich als König gleichsam wiedereinsetzen wird.

2. אשר שם לו ist = der es feindlich angriff; vgl. arab. شام med. ى, welches das Schwert ziehen und angreifen bedeutet, und sieh zu 1 K. 20, 12. Ob dieses שים mit dem gleichlautenden Verbum, das hintun und setzen heisst, identisch ist, ist mehr als fraglich.

3. Für עתה ist nach vielen Handschriften ועתה und für והחרמתם את nach LXX והחרמתי ואת zu lesen. Ueber letztere Verbindung sieh zu Gen. 6, 18.

4. Für וישמע sprich וַיַּשְׁמַע als apokopiertes Hiph., denn einen Aufruf zum Kriege ergehen lassen ist השמיע, nicht שָׁמַע; vgl. 1 K. 15, 22. Jer. 4, 16. 50, 29 und sieh zu Ez. 19, 4. In בטלאים steckt irgendein Ortsname + ב. Am Schlusse ist את איש יהודה zu streichen. Die zu streichenden Worte beruhen auf Missverständnis des Vorhergehenden. Im Vorhergehenden kommen die zehntausend besonders, weil עשרה im Unterschied von מאתים das Gezählte im Plural erfordert. Aus diesem Grunde sollte nach Gen. 23, 1 רגלי im Pl.

auf עשרה אלפים folgen, doch unterbleibt dies, weil von diesem Nomen der Plural nicht im Gebrauch war. Ein alter Leser aber, der an dieses Sprachgesetz nicht dachte oder darüber nicht genügend unterrichtet war, glaubte עשרת אלפים auf eine andere Mannschaft als die zweihunderttausend beziehen zu müssen und fügte daher den Zusatz hinzu.

5. עיר עמלק könnte nur heissen die Hauptstadt Amaleks. Da aber die Hauptstadt dieses Volkes — wenn dasselbe überhaupt Städte hatte, was sehr zweifelhaft ist — nirgends mit Namen genannt oder sonst auch nur erwähnt wird, so kann dsr Ausdruck nicht richtig überliefert sein. Auch וירב gibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Mir scheint, dass הר עמלקי וירד für עיר עמלק וירב zu lesen ist. Saul war bis ans Amalekitergebirge gekommen und stieg jetzt ins Tal hinab. Das Amalekitergebirge war nach Ri. 12, 5 israelitisches Gebiet, aber in dessen Nähe scheint ein Amalekiterstamm gehaust zu haben.

6. Für das mehr als zweifelhafte אֹסִפְךָ liest man vielleicht besser אֶסְפְּךָ von ספה; vgl. Gen. 18, 23 f.

11. Für ויחר wollen Driver, Budde und Kittel nach Vulgata וַיֵּצֶר lesen, doch ist nur die Recepta richtig. Der Ausdruck ist aber nicht mit Bezug auf JHVHs Reue zu verstehen, sondern mit Bezug auf Sauls Betragen, das jene Reue veranlasst hatte. Es verdross Samuel, dass Saul sich wieder ungehorsam gezeigt, obgleich er ihm zu verstehen gegeben hatte, wie viel für ihn von seiner genauen Befolgung dieses göttlichen Befehls abhing; sieh zu V. 1.

12. Hier drücken LXX am Schlusse noch aus אל שאול והנה הוא מעלה עלה ליהוה ראשית השלל אשר הביא מעמלק, was aber auf wirklichen Urtext nicht zurückgeht.

13. Ueber ברוך אתה ליהוה sieh die Bemerkung zu Gen. 24, 31, Hier ist der Ausdruck so viel wie: sei mir herzlich gegrüsst!

16. הלילה kann sowohl die vergangene als auch die künftige Nacht heissen. Hier hat der Ausdruck nach dem Zusammenhang erstern Sinn. Vergleichen liesse sich היום, das ebenfalls bisweilen nach rückwärts weist.

17. אם קטן אתה בעיניך mag auf Sauls bescheidene Aeusserung in 9, 21 Bezug nehmen, doch halte ich es für unwahrscheinlich, dass Samuel in dieser Rüge auf einen rühmlichen Zug im Charakter Sauls anspielte. Ich vermute daher, dass der Text für בעיניך ursprünglich בעמך las. Dann wäre עמך, = deine Angehörigen, Gegensatz zu שבטי ישראל und der Sinn des Ganzen wie folgt: obgleich

du, wie du gesagt hast, in deinem eignen Stamme eine unbedeutende Rolle spieltest, bist du dennoch jetzt das Haupt der Stämme Israels. Ueber בעמיך vgl. Lev. 21, 1 ff. Am Schlusse drücken drei der alten Versionen כלותך aus, doch ist die Recepta wahrscheinlich richtig, אתם aber, durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden, zu streichen.

18. החטאים heisst hier nicht Sünder, was in diesen Zusammenhang nicht passt, sondern die ihr Leben verwirkt haben und dem Tode verfallen sind; vgl. 1 K. 1, 21. So werden die Amalekiter, die Erzfeinde der Israeliten, genannt, weil JHVH ihre Ausrottung befohlen hat; vgl. Deut. 25, 19.

19. Für ותעט ist וַתַּעַף zu lesen und darüber die Anmerkung zu 14, 32 zu vergleichen.

20. Hier will man אשר streichen, aber man verkennt die Konstruktion. אשר fasst das darauf Folgende bis zum Ende von V. 21 zu einer Einheit zusammen, und das Ganze ist Apposition zu הרע וגו׳ in V. 19. Der Sinn ist für uns der: dass ich dem Befehle JHVHs gehorcht und den Zug, zu dem mich JHVH aussandte, unternommen usw., worauf das Volk Schafe und Rinder von der Beute nahm usw. — das also wäre es, was JHVH missfällt! Vgl. zu Jos. 4, 7. Wenn man hier אשר streicht, gewinnt man nichts, denn man erhält dann keine passende Erwiderung auf die vorhergehende Rede Samuels.

22. Der Ausdruck מזבח טוב beruht auf einer poetischen Lizenz. Denn in der Prosa kann מן comparationis, das, wie schon früher einmal bemerkt, eigentlich dem من البيان der Araber entspricht, dem dadurch gesteigerten Adjektiv nicht vorangehen.

23. Für ואון ותרפים ist mit andern nach Symmachos zu lesen וְעָוֹן תרפים. Nur das passt zum Parallelismus. An הפצר ist nichts zu ändern, doch bedeutet der Ausdruck nicht Widerspenstigkeit, sondern Aufdringlichkeit; vgl. Kal dieses Verbums. Die Anspielung ist auf die Opfer, die Saul dem JHVH statt des Gehorsams, der ihm viel lieber gewesen wäre, gleichsam aufgedrungen hatte. — Saul war nach 28, 3 eifrig bemüht, das Land von Zauberei und Aberglauben zu befreien. Er hielt also Zauberei und Aberglauben für eine grosse Sünde. Eben darum wählt Samuel sehr geschickt den Unfug der Zauberei und des Aberglaubens als Massstab für Sauls Betragen.

28. לרעך übersetzt man gewöhnlich „einem andern“, was der Ausdruck jedoch in diesem Zusammenhang nie und nimmer heissen

kann. Denn hier denkt Samuel dabei offenbar an David, רע aber kann nur den Nächsten im allgemeinen, das heisst irgendeine andere, doch nicht eine bestimmte andere als die in Rede stehende Person bezeichnen. לרעך ist hier so viel wie: deinem Nebenbuhler, der dir den Thron streitig machen wird; vgl. zu Ri. 14, 20.

29. Für נצח, das hier keinen Sinn gibt und ausserdem ein rein poetisches Wort ist, vgl. zu 2 Sam. 2, 26, ist נֵצֶר zu lesen und über נצר ישראל als Bezeichnung JHVHs Ps. 121, 4 שמר ישראל zu vergleichen. JHVH wird hier der Wächter Israels genannt, weil er in dieser Eigenschaft dafür sorgt, dass sein Volk den rechten König hat, damit es nicht leiden muss für die Sünden seines Herrschers. Das Athnach setzt man wohl besser bei ישקר. ולא ינחם finden die Erklärer in Widerspruch zu נחמתי in V. 11 und ziehen daraus ihre Schlüsse, doch vergisst man dabei, dass der Ausdruck dort von einer gewissen vollendeten Tatsache vorkommt, unser Ausdruck hier aber mit Bezug auf eine Drohung für die Zukunft gebraucht ist. Das macht aber einen Unterschied. Dort heisst נחם bereuen, hier dagegen andern Sinnes werden, seinen Beschluss ändern; vgl. zu Gen. 6, 6. JHVH bereute die Wahl Sauls, und eben deshalb wird er seinen jetzigen Beschluss, ihn durch einen andern König zu ersetzen, nicht ändern.

30. חטאתי heisst, vergib mir, eigentlich ich sehe mein Unrecht ein; vgl. zu Ex. 9, 27.

32. Für das unerklärliche מערנת ist mit Lagarde zu lesen מְעֻדְּנִית = wankenden Schrittes. Was besonders für diese Emendation spricht, ist der Umstand, dass Adverbien der Gangart auch sonst nach der Form קְטַלְּנִית sich bilden; vgl. אֲחֹרַנִּית und קְדֹרַנִּית.*) Ueber אכן sieh zu Gen. 28, 16. סר ist nach LXX, die es nicht ausdrücken, als dittographiert zu streichen. Dann ist מר rein Adjektiv und der Sinn des Satzes der: der Tod ist doch bitter! Agag hatte gehofft, dass er dem Tode leichter würde entgegengehen können, und spricht nun, da ihm der Gang so schwer wird, seine Enttäuschung aus. Den massoretischen Text pflegt man zu übersetzen „nun ist die Bitterkeit des Todes gewichen!“ allein so kann wer wankenden Schritts in den Tod geht, nicht sprechen.

35. Den zweiten Halbvers zieht Budde, weil er ihm in dieser Verbindung einen Tadel gegen Samuel zu enthalten scheint, den der

*) Vielleicht ist auch Lev. 26, 13 für קוממיות, für dessen Form keine Analogie sich findet, קֹמְמִנִּית zu lesen.

Verfasser nicht beabsichtigt haben könne, zu 16, 1. Andere sehen in den fraglichen Worten einen aus V. 11 geflossenen Zusatz eines alten Lesers, der mit Rücksicht auf JHVHs Frage in 16a, gemacht ist. Das heisst aber das ganze Satzgefüge hier missverstehen. Denn כי התאבל שמואל אל שאול, für sich allein gefasst, kann unmöglich das Vorhergehende motivieren, weil die dadurch ausgedrückten Gefühle Samuels gegen Saul erst recht zu ihrer Zusammenkunft geführt haben sollten. Begründung des Vorhergehenden wird dieser Satz nur in Verbindung mit dem zweiten Halbvers, und zwar wenn man die Konjunktion in ויהוה adversativ fasst. Dann ist der Sinn des Ganzen der: denn Samuel tat es wohl leid um Saul, aber JHVH gereute es, dass er Saul zum König über Israel eingesetzt hatte. Die Rücksicht auf JHVHs Gefühle war es also, die den Propheten seine eigenen Gefühle überwinden und eine Zusammenkunft mit Saul vermeiden liess. Der Verfasser will somit sichtlich Samuel vor dem Verdacht schützen, dass er aus persönlichem Hass gegen Saul sich von ihm fernhielt.

XVI.

2. Ueber die Ausrede, die JHVH hier dem Propheten eingibt, sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 1. Die Voraussetzung, dass diese Ausrede angehen wird, obgleich Rama, die Vaterstadt Samuels, wie jede nicht ganz unbedeutende Ortschaft, selbst eine Bama besass — vgl. 9, 11 und 14 — zeigt, dass es für die Einwohner einer Stadt nicht ungewöhnlich war, für die Opferung das Heiligtum eines andern Ortes vorzuziehen. Auch Absalom opfert nicht in Jerusalem, sondern geht zu diesem Zwecke mit der Erlaubnis des Vatars nach Hebron; vgl. 2 Sam. 15, 7. Es scheint, dass es einem lokalen Heiligtum nicht besser erging als dem Propheten, der ja nirgends so unbeliebt gewesen sein soll, wie in seiner eigenen Heimat; vgl. Matth. 13, 57.

3. Für das unkorrekte בזבח ist nach LXX לזבח zu lesen und V. 5b zu vergleichen. Der Verfasser lässt JHVH nicht gleich hier seinen Mann nennen, damit Samuel in diesem sich irre und wir darauf das wegwerfende Urteil JHVHs über die Art, wie der Mensch wählt, zu hören bekommen; sieh zu V. 6.

4. Ueber ויחרדו לקראתו ist oben die Schlussbemerkung zu 13, 7 zu vergleichen.

5. Für ובאתם אתי בזבח bringen LXX ושמחתם אתי היום zum Ausdruck. Aber keiner dieser beiden Sätze ist ursprünglich. התקדשו

(wie bei Streichung des folgenden Satzes zu sprechen ist), ohne jeglichen Zusatz, heisst: ihr seid eingeladen, wörtlich betrachtet euch als eingeladen. Religiöse Bedeutung hat dieser Ausdruck ebensowenig wie das folgende ויקדש. Nicht jedoch dass wer nach einer Unreinigkeit an einem Opfermahl teilnahm, sich nicht vorher Lustrationen unterziehen musste; aber die Vornahme dieser wird bei der Einladung als selbstverständlich vorausgesetzt.

6. אך נגד יהוה משיחו ist = JHVH entsprechend muss wohl sein Gesalbter sein. Dabei denkt Samuel, wie V. 7a zeigt, an die stattliche Erscheinung und die hohe Statur Eliabs. אך gibt dem Gedanken den Charakter einer blossen Vermutung. Aehnlich und nur um ein Haar verschieden Gen. 29, 14. Sieh zu dieser Stelle. Ueber נגד vgl. das zu Ri. 18, 6 über נכח Gesagte. In der üblichen, wörtlichen Fassung gibt der Satz keinen befriedigenden Sinn, weil es nicht einleuchtet, inwiefern Eliab mehr als irgendeiner seiner anwesenden Brüder vor JHVH stand. Manche der Neuern lesen mit F. Perles נָגִיד für נגד, allein נגיד kann höchstens zum Volke, aber nicht zu JHVH in Beziehung gebracht werden. Sagt doch JHVH selber 2 K. 20, 5 mit Bezug auf Hiskia נגיד עמי, nicht נגידי. Ausserdem ergeben danach die Worte אך נגו׳ keinen vollständigen Satz, denn es fehlt das Prädikat.

7. אל תבט אל ist so viel wie: berücksichtige nicht; vgl. Jes. 22, 11 und 66, 2. Für גְּבֹהַּ, das Inf. constr. ist, liest man wohl besser גֹּבַהּ als Substantiv. מאסתיהו heisst nichts mehr als: ich wähle ihn nicht; vgl. Jes. 41, 9, wo מאס als Gegensatz zu בחר sich findet, und sieh zu Jer. 6, 30. JHVHs wegwerfende Aeusserung über die Gestalt Eliabs wird verständlich, wenn man das, was 9, 2 und 10, 23 über die Gestalt Sauls gesagt ist, in Erwägung zieht. Den ersten König hatten die Israeliten gefordert, und JHVH hatte daher in seinem Falle so gewählt, wie sie als Menschen gewählt haben würden. Daher Saul, eine hohe, imposante Gestalt. Bei dem König aber, den JHVH für sich wählt, kommt die äussere Erscheinung nicht in Betracht. Diese Erwägung gibt den Schlüssel zum richtigen Verständnis dessen, was darauf folgt, wie gleich erhellen wird. Denn im zweiten Halbvers ist mit אשר absolut nichts anzufangen. LXX konjizierten dafür כאשר und schalteten יראה האלהים hinter das erste האדם ein. Diesem Verfahren folgend, gibt Kittel in der Uebersetzung von Kautzsch unsern Satz wieder: denn Gott sieht das nicht an, worauf der Mensch sieht. Allein abgesehen davon, dass es rein willkürlich ist in den Text so tief einzugreifen,

setzt dieses voraus, dass im folgenden Satze ראה mit ל der Sache heissen kann „auf sie sehen“, d. i., sie berücksichtigen, was jedoch keineswegs der Fall ist. Tatsächlich gibt es hier nichts einzuschalten. Der Text ist in Ordnung, bis auf אשר, wofür man יָשָׁר zu lesen hat. לא ישר יראה האדם ist = der Mensch sieht die Sachen nicht richtig an. Ueber den adverbialen Gebrauch von ישר vgl. Micha 2, 7 und zur Sache die entgegengesetzte Aussage über JHVH Ps. 17, 2. ראה ל aber kann nur heissen **wählen für**; vgl. V. 1 und Gen. 22, 8. Unter עינים und לבב endlich sind Augen und Herz des Subjekts nicht des Objekts zu verstehen. Danach ergibt sich für die beiden letzten Sätze der Sinn wie folgt: denn der Mensch wählt für sein Auge, JHVH aber wählt für sein Herz, das heisst, dem Menschen ist es darum zu tun, an dem Gegenstand seiner Wahl seine Augenweide zu haben, JHVH aber sucht bei einer Wahl Befriedigung seines Herzens. Ueber letztern Satz vgl. 13, 14 בקש יהוה לו איש כלבבו.

11. Von שאר kommt Kal sonst nicht vor. LXX bringen das Verbum hier nicht zum Ausdruck, doch ist es sehr gewagt, dasselbe daraufhin zu streichen. Ich vermute, dass der Text ursprünglich אך las, und dass man, nachdem daraus durch Verkürzung des vertikaelen Strichs von Kaph אר wurde, dieses nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzte. עוד אך hiesse „es fehlt nur noch“; vgl. 18, 8. Der Schlusssatz, worin das erste Verbum נָסֵב, neuhebr. = wir werden uns zu Tische setzen, gesprochen werden will — vgl. LXX — ist ein äusserst später Zusatz.

12. Für das widersinnige עם ist נעים = hold zu lesen. Die Korruption entstand durch Wegfall von Nun wegen des Vorhergehenden. Ueber den Gebrauch dieses Adjektivs mit Bezug auf eine Person vgl. 2 Sam. 1, 23 und Ct. 1. 16, an welcher letzterer Stelle der Ausdruck ebenfalls neben יפה sich findet. Andere wollen עֶלֶם für עם lesen, allein wenn in dem Worte ein Substantiv steckte, würde es vor und nicht nach אדמני stehen.

13. Der Ausdruck בקרב אחיו will diese Salbung in Gegensatz bringen zur Salbung Sauls. Jene Salbung hatte unter vier Augen stattgefunden, weil die Dynastie Sauls bald erlöschen sollte — vgl. zu 9, 27 — die Dynastie Davids aber sollte permanent bleiben, darum konnten oder mussten bei seiner Salbung andere Personen zugegen sein. Weil aber der Vorgang vorläufig wegen Sauls geheim gehalten werden musste, wurde mit der Salbung gewartet, bis die andern Gäste auseinandergegangen waren und nur die Familie

Isais allein zurückblieb. Vor den nahen Verwandten David's war Samuel sicher, dass sie dem Saul die Sache nicht verraten werden.

16. Hier ist der Text nicht in Ordnung. LXX hatten einen andern Text, der aber nicht besser ist. Lies ויאמרו אדננו עבדיך יבקשו איש ידע נגן ועמד לפניך והיה וגו׳ und fasse אדננו als Vokativ; vgl. 1 K. 1,2.

17. והביאותם אלי ist so viel wie: und meldet ihn mir, berichtet mir über ihn; vgl. zu Jos. 18, 4 und sieh die folgende Bemerkung.

18. Hier zeigt sich, dass wir im vorhergehenden Verse den Ausdruck והביאותם אלי richtig gefasst haben. Denn wenn der hier Redende unter jenen Worten einen Befehl Sauls, den Betreffenden gleich zu ihm zu bringen, verstanden hätte, würde er solchen Befehl sofort ausgeführt haben statt bloss über seine Entdeckung zu berichten.

19. אשר בצאן ist als eine aus V. 11 fliessende Glosse zu streichen. Alles, was Saul über David weiss, hat er von seinem Diener, und dieser hat über Davids gegenwärtige Beschäftigung nichts gesagt, weil sie nicht in Betracht kommen kann; vgl. V. 18.

20. חמור geben LXX durch γομὸρ wieder. Danach sollte man an עֹמֶר denken, aber dies liegt einerseits graphisch zu fern, andererseits würde danach das Mass Brot nach Ex. 16, 16 und 36 nur einen einzigen Menschen für den Tag sättigen, und die Gabe wäre darum zu gering. Es ist wohl חֹמֶר zu lesen. Dagegen spricht die Wiedergabe der LXX nicht; denn auch Hos. 3, 2 geben sie γομὸρ als Aequivalent von חמר. חֹמֶר לחם ist so viel Brot als ein Chomer Mehl ergibt. Für einen gewöhnlichen Menschen wäre eine solche Last — denn ein Chomer ist ungefähr 364 l — allerdings viel zu schwer, aber David soll eben eine Probe seiner körperlichen Kraft geben. Aehnlich ist Gen. 29, 10 die physische Kraft Jacobs übertrieben, da ihm der Verfasser ohne Hilfe etwas vollbringen lässt, wozu die vereinten Kräfte aller Hirten des Ortes nötig sind. Andere lesen עשרה, doch ist es unerklärlich, wie daraus die Recepta entstehen konnte.

22. יעמד נא דוד לפני ist = lass David in meinen Dienst treten; vgl. besonders zu Gen. 41, 46.

XVII.

1. באפס דמים ist korrupt. LXX haben dafür etwas anderes und Aquila wiederum Verschiedenes. Das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

3. Mit אל konstruiert, drückt עמד stets eine Bewegung oder genauer das Ende einer solchen aus; vgl. z. B. V. 51. עמדים אל ההר ist daher beidemal = waren herangerückt an den Berg.

4. איש ist im st. absol., und הַבֵּנַיִם steht im Acc., der von dem durch ויצא ausgedrückten Begriff der Bewegung abhängt. ויצא איש הבנים heisst danach: da trat ein Mann dazwischen, das heisst in das Tal zwischen beiden Bergen; vgl. V. 3. Die traditionelle Fassung, wonach איש im st. constr. steht und איש הבנים den Mittelsmann bezeichnet, scheitert an dem Artikel bei הבנים, da der Mann zum ersten Mal eingeführt wird. Für ממחנות liest man wohl besser ממערכות, das LXX ausdrücken; vgl. V. 8 מערכות ישראל.

7. Während להב in der Bedutung Schwertklinge, respekt. Lanzenspitze auch Ri. 3, 22. Nah. 3, 3 und Hi. 39, 23 vorkommt, findet sich להבת in diesem Sinne sonst nirgends. Darum wird wohl auch hier להב herzustellen sein. Die Femininendung beruht auf Dittographie aus dem folgenden Cheth, das in der Quadratschrift dem Tau zum Verwechseln ähnlich sieht.

8. Für ברו ist entweder בֹּרוּ von ברר oder בַּחֲרוּ zu lesen. ברו käme von ברה, und dieses Verbum kann die hier erforderliche Bedeutung nicht haben.

10. Das Perf. חרפתי hat Präsensbedeutung, und das Verbum heisst hier zum Kampfe herausfordern. Dieser Begriff ergibt sich natürlicher Weise aus der häufigen Bedeutung „von einem geringschätzend oder wegwerfend sprechen". Von einer Verhöhnung kann hier die Rede nicht sein; denn der Mann sprach bis nun und spricht noch jetzt wohl siegesgewiss, aber ohne jeden Spott.

12. Die Worte הזה מבית לחם יהודה, worin הזה aus הוא entstanden ist, sind als Glosse zu אפרתי zu streichen. Die Glosse bildet einen vollständigen Satz, dessen Sinn ist: das — nämlich אפרתי — heisst aus Bethlehem in Juda. Ueber dergleichen Glossen sieh zu Ex. 22, 24. 2 K. 9, 4 und besonders zu 2 Sam. 15, 12. Diese Glosse wurde hier nötig befunden, weil אפרתי auch Ephraimiter heissen kann; vgl. 1, 1. Ri. 12, 5 und 1 K. 11, 26. Im zweiten Halbvers ist בא, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen, und das folg. Wort בָּאנשים zu sprechen. זקן בָּאנשים ist = der älteste unter den Männern, das heisst, der älteste Mann im Lande. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ct. 1, 8 יפה בנשים = die schönste Frau. Wellhausen und Budde behalten בא bei, lesen aber בְּשָׁנִים für באנשים und fassen בא בשנים im Sinne von „wohlbetagt", aber dafür ist der stehende Ausdruck בא בימים. Ausserdem kann ein

Teil eines Wortes beim Abschreiben leichter verdoppelt werden, als בשנים aus באנשים entstehen.

13. Unmittelbar hinter וילכו ist הלוך, verstärkender Inf. absol., ausgefallen. Das ausgefallene Wort, das der Abschreiber nach bemerktem Fehler an den Rand geschrieben, ist in Gestalt von הלכו hinter הגדולים geraten, wo es gestrichen werden muss. Der verstärkende Inf. will die Aussage über die Söhne in Gegensatz bringen zu dem, was über den Vater gesagt wurde. Dieser war bereits zu alt, um den Krieg mitzumachen, jene aber waren zu Felde gezogen.

15. Dieser Vers ist sichtlich ein harmonistischer Einsatz zum Zwecke des Ausgleichs zwischen dieser Darstellung und 16, 21, wonach David vor dieser Schlacht bereits am königlichen Hof sich befand und Sauls Waffenträger war. Doch ist dies gegenüber von V. 55—58 vergebliche Mühe.

17. איפה ist hier im st. constr., weil das Gemessene determiniert ist; vgl. zu Ex. 28, 17. Für ועשרה לחם ist mit anderer Wortabteilung וַעֲשֶׂר הלחם zu lesen und über die Femininform des Zahlwortes zu 10, 4 zu vergleichen. Dass das auf לחם bezügliche hinzeigende Fürwort wiederum masc. ist verschlägt nicht viel, weil לחם selbst, kollektivisch gebraucht, nicht notwendig als Subst. fem. konstruiert werden muss; sieh die Bemerkung über dergleichen Fälle zu Gen. 32, 9.

18. ערבתם ist dem Zusammenhang nach = ein Lebenszeichen von ihnen. Gewöhnlich fasst man das Nomen im Sinne von Pfand und versteht darunter die Bezeugung der genauen Ausführung des Auftrags in Betreff der Brüder — als ob Isai seinen Jüngsten in Verdacht gehabt hätte, dass er die Lebensmittel statt sie abzuliefern verkaufen oder selber verzehren würde!

20. וישא heisst nicht er lud auf, sondern einfach er nahm. Aufladen ist hebräisch עמס, nicht נשא. Ein Lasttier, dem David die Sachen aufgeladen hätte, ist auch weder in V. 17 noch V. 22 erwähnt.

23. Ueber איש הבנים sieh zu V. 4. Hier ist איש in st. constr. und der Gesamtausdruck = der Mann, der zwischen beide Heere zu treten pflegte. Diese Bezeichnung wie auch der Ausdruck כדברים האלה setzt natürlich V. 4—10 voraus, während aber die nochmalige Angabe über Namen und Geburtsort des Mannes darauf nicht schliessen lässt. Die Inkozinnität erklärt sich daraus, dass der

ganze Passus von V. 12 bis V. 31, in LXX fehlend, ein späterer Einschub ist, der durch viele Hände gegangen.

26. מה יעשה לאיש ist nicht als Frage, sondern exklamatorisch zu fassen und dessen Sinn für uns der: was sagt ihr? alles das wird dem Manne werden! Wenn man diesen Satz als Frage fasst, wie alle Erklärer tun, dann passt der zweite Halbvers als Begründung nicht. So aber spricht David sein Erstaunen darüber aus, dass man es nötig gefunden hat, für die Erschlagung des Philisters einen so hohen Preis auszusetzen. Der Philister, meint David, habe bei dem lebenden Gotte sein Leben verwirkt, und dieser werde sicherlich dem, der den Zweikampf mit ihm aufnehmen sollte, Sieg geben, weshalb die Erschlagung des Philisters, soweit der Sterbliche in Betracht kommt, der sich dafür zum Werkzeug JHVHs sich hergeben sollte, keine solche Grosstat sei, die eine derartige Belohnung verdiente. Für diese Fassung spricht auch der Umstand, dass David nach der Erschlagung des Philisters den dafür ausgesetzten Preis nicht beansprucht. Sieh auch zu V. 31. Ueber הלז sieh zu Ri. 6, 20. Für חרף ist יְחָרֵף zu lesen und 18, 18 und Ex. 3, 11 zu vergleichen, nur dass das Imperf. an diesen Stellen futurische Bedeutung hat, während es hier im Sinne des Präsens zu verstehen ist. Das Perf. ist in diesem Zusammenhang absolut unhebräisch.

28. An רֹעַ nimmt kein Erklärer Anstoss, weil alle Versionen das Aequivalent dafür bieten, und doch ist der Ausdruck hier aus sprachlichen und sachlichen Gründen unmöglich richtig. Denn die Lust, einer Schlacht zuzusehen, entspringt, namentlich bei einem jungen Burschen, wie David es war, keineswegs einem bösen Herzen. Was aber schwerer ins Gewicht fällt, ist, dass רֹעַ לבבך nach 1, 8. Deut. 15, 10. Pr. 25, 20 und Neh. 2, 2 nur heissen kann „deine Kränkung", das aber hier nicht passt. Denn „ein böses Herz" ist keine hebräische Sprechweise. Tatsächlich findet sich רע in Verbindung mit לב in diesem Sinne weder im A. T. noch in der talmudischen Literatur.*) Für רֹעַ ist zu lesen רֵעַ = Gedanke, Absicht und bei לבבך an das Herz als Gegensatz zum Munde zu

*) Pr. 26, 23 spricht, wie dort gezeigt werden soll, nur scheinbar gegen obige Behauptung. In der Mischna findet sich die Verbindung לב רע meines Wissens überhaupt nur Aboth 2, 9. Dort übersetzt D. Hoffmann den Ausdruck „böses Herz", und was er darunter verstanden wissen will, geht aus seiner Erklärung des daselbst vorhergehenden לב טוב hervor, die da lautet: ein nur auf das Gute gerichtetes Denken, Empfinden und Wollen. Aber diese Erklärung

denken. In solchen Gegensätzen bezeichnet לבב das Herz als den Sitz heimlicher, unausgesprochener Gedanken. Danach spricht Eliab hier den Verdacht aus, dass die Ueberbringung der Lebensmittel und die Erkundigung nach dem Befinden der Brüder nur angeblicher Grund seien, warum David ins Lager gekommen, und dass der eigentliche Zweck, den er verheimlicht, in dem Verlangen liege, der Schlacht zuzusehen.

29. עתה ist hier = soweit, und der Schlusssatz heisst, es war ja doch nur ein Wort. Ueber die Weglassung von „nur" vgl. Gen. 32, 11 במקלי.

31. Sprich נִשְׁמְעוּ als Kal und vgl. das darauf folgende ויגידו. Das Subjekt beider Verba ergänzt sich aus העם. — Auch aus hier ergibt sich, dass unsere Fassung von V. 26 die richtige ist. Denn die blosse Frage eines neugierigen Burschen würde man dem König nicht mitgeteilt haben, und wenn sie ihm zufällig zu Ohren gekommen wäre, hätte sie Saul nicht bewogen, David holen zu lassen.

32. Für אדם ist mit allen Neuern nach LXX אדני zu lesen. Doch ist die Sache hier damit allein noch nicht abgetan. Man muss auch, da נפל לב פ׳ עליו sich nicht belegen lässt und darum schwerlich eine hebräische Wendung ist, יִפָּת als apokopiertes Niph. von פתה für יפל lesen; vgl. Hi. 31, 9, wo das Verbum in derselben Konjugation ebenfalls mit על der Person konstruiert ist. Ich sage,

---

ist ebenso unrichtig, wie Hoffmanns Behauptung, dass חבר טוב an jener Stelle einen Mann bezeichnet, der sich bestrebt, seine Genossen im Thora-Studium zu fördern. Hoffmann hat jene Stelle von Anfang bis zu Ende missverstanden. Dort ist nicht die Rede von dem Charakter der Leute, mit denen man Verkehr suchen soll, sondern teils vom gesellschaftlichen Betragen, teils vom ökonomischen Verfahren, dessen man sich selbst befleissen soll. Dass nur dies gemeint sein kann, beweist der Ausdruck עין טובה = Freigebigkeit, weil der Weise sonst das Schmarotzen empfehlen würde, was aber in seiner Absicht nicht gelegen haben kann. Auch שכן טוב spricht gegen Hoffmanns Fassung. Denn selbst einem modernen Menschen dürfte es schwer fallen, sich einen guten Nachbar zu suchen, und für die Alten, die ein jeder in seinem eigenen vom Vater ererbten Hause wohnten, war dieses rein unmöglich. Der Sinn des Ganzen ist dort wie folgt: Der erste Weise rät, sich der Freigebigkeit zu befleissen; der zweite sagt, sei ein guter Kamerad; der dritte, sei ein guter Nachbar; der vierte warnt, Mache keine Schulden, die du voraussichtlich nicht bezahlen kannst (Gegensatz gleich darauf הלוה ואינו משלם); und der fünfte Weise endlich empfiehlt לב טוב, das heisst Frohsinn; vgl. besonders Jes. 65, 14. Diesem letztern ist לב רע entgegengesetzt und bedeutet Niedergeschlagenheit. Doch sind die beiden letztern Ausdrücke in jenem Zusammenhang minder persönlich zu fassen, sodass לב טוב den Optimismus und לב רע den Pessimismus bezeichnet.

mit על der Person, denn das Suff. in עליו bezieht sich auf den Philister. Der Sinn des Satzes ist danach der: es möge sich mein Herr von ihm nicht betören lassen, das heisst, denke nicht, dass er, weil er so prahlt, auch wirklich unüberwindlich ist.

34. Streich ואת הדב als eine in den Text geratene Glosse und vgl. zu V. 36. Der Sing. von נשא — aber nicht notwendig בא, vgl. zu Gen. 13, 6 — beweist, dass hier nur von einer einzigen Bestie die Rede ist. Beide Perf. consec., im Sinne des klassischen Imperf. gebraucht, drücken einen öftern Vorgang aus. Bei ונשא kommt noch dazu der Nebenbegriff des blossen Versuchens der Handlung; sieh die folgende Bemerkung.

36. Vor הדב ist hier die nota Acc. irrtümlich ausgefallen. Als Ausbesserung schrieb ein alter Leser an den Rand את הדב, aber durch Missverständnis geriet der Ausdruck V. 35 in den Text, wo er mittelst Waw an הארי angereiht wurde. Nach dem was oben über ונשא gesagt ist, ist hier והצלתי מפיו so viel wie: und ich rettete es, dass es nicht in dessen Rachen kam. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Esra 8, 31.

37. Sieh zu Ex. 32, 1. Dass יהוה hier und an einigen andern Stellen durch einen Relativsatz näher beschrieben wird, geschieht deshalb, weil man beim Tetragrammaton schon ziemlich früh an „Gott“ und nicht an einen Eigennamen dachte.

38. Hier lesen manche Erklärer nach LXX Vat. ויחגר את דוד, allein ausserhalb des Pentateuchs findet sich חגר nirgends mit persönlichem Objekt. Dass חָגוּר mit persönlichem Subjekt auch ausserhalb des Pentateuchs sich findet, kommt hier nicht in Betracht, weil man das Partizip auch sonst freier gebrauchte; vgl. לבוש, lat. pransus und potatus, wie auch deutsch „sich geschmeichelt fühlen“. Nach dem uns vorliegenden Text ist דוד Subjekt, aber das Suff. in חרבו bezieht sich auf das vorhergehende שאול, denn David, der Hirte war, hatte zur Zeit kein eigenes Schwert. Für ויאל ist nach LXX zu lesen וַיִּלְא nicht וַיֵּלֶא; sieh zu Gen. 19, 11. נִסָּה ist Niph. und Pass. zu Piel. לא נסה heisst er war nicht gewöhnt, eigentlich nicht eingeübt; vgl. zu Deut. 28, 56.

40. Der Stock, von dem David darauf keinen Gebrauch macht, ist hier erwähnt, um darauf aufmerksam zu machen, dass David mit der rechten Waffe, d. i. mit einem Schwerte, sich nicht versah. Den Stock in der Hand haben ist hebräisch so viel wie: nichts Wesentliches haben; sieh Gen. 32, 11 und vgl. Sabbath 31 a גר שבא במקלו, der Proselyt, der mit nichts, das heisst mit keinen früheren Ver-

diensten, in die Gemeinde eintritt. ובילקוט ist einerseits durch Dittographie und andererseits durch Haplographie aus בילקוטו korrumpiert. Dieses aber ist als Glosse zu בכלי הרעים אשר לו zu streichen; vgl. V. 49, wo von einem ילקוט nicht die Rede ist.

42. Sprich נַעַר mit Silluk und streiche den Rest des Verses, der aus 16, 12 hier eingedrungen ist. Nur das zarte Alter Davids, nicht aber seine Röte und Schönheit konnte dem Philister verächtlich erscheinen.

43. Hier ist der erste Halbvers ein späterer Einschub, der auf Missverständnis von ויקח מקלו בידו in V. 40 beruht. Dabei mag aber auch das Streben, durch במקלות und ויקלל ein Wortspiel zu erzielen, mitgewirkt haben.

51. Den Satz וישלפה מתערה drücken LXX nicht aus, doch hat dies nichts auf sich. Im Unterschied von längeren Stücken in unserem Abschnitt, die LXX nicht haben, weil ihnen ein anderer Text vorlag, übergehen sie diesen kurzen Satz, weil er ihnen nach ויקח את חרבו überflüssig erschien. Doch ist er es keineswegs, denn er heisst „und er erfasste dessen Schwert", d. i., er fasste es am Griffe, was nötig war, um es aus der Scheide zu ziehen. Unser Vers aber ist nach V. 50 durchaus nicht zu spät. Denn dort drückt וימיתהו nach der Ausführung zu Ri. 9, 54 die tötliche Verwundung aus, während hier וימתתהו so viel ist wie: und er machte ihm den Garaus. Dem Philister wird mit seinem eigenen Schwerte der Kopf abgeschnitten, weil die Tötung mit dessen eigener Waffe für den Getöteten als besondere Schmach galt; vgl. zu 26, 8. 2 Sam. 23, 21 und Esra 6, 11. Aus diesem Grunde bot auch Abimelech als er den Tod suchte, seinem Waffenträger nicht sein eigenes Schwert zum Stosse; sieh Ri. 9, 54.

52. אנשי ישראל ויהודה ist hier so viel wie איש ישראל ואיש יהודה; vgl. zu Jer. 7, 22. Gut klassisch ist aber dieser verkürzte Ausdruck keineswegs. Für גיא ist mit anderen nach LXX גת zu lesen.

54. Dieser Vers mit seinem krassen Anachronismus ויביאהו ירושלים ist selbstredend ein späterer Einschub. Am Schlusse ist בָּאֹהֶל zu lesen statt באהלו. Das Suff. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Unter באהל ist hier das Heiligtum JHVHs zu verstehen; vgl. 1 K. 1, 39. Nach dem Zusammenhang hat man sich dieses Heiligtum in Jerusalem zu denken; tatsächlich aber finden wir später das Schwert des erschlagenen Riesen als Trophäe im Heiligtum zu Nob aufbewahrt; sieh 21, 10.

55. Hier greift die Erzählung zurück und gibt an, was geschehen war, als Saul den David dem Goliath entgegenschreiten gesehen hatte.

56. Nach dem massoretischen Texte haben wir hier einen Befehl Sauls an Abner, sich nach der Abstammung Davids zu erkundigen, gleich darauf aber erfahren wir, dass Abner den David zu Saul brachte, ohne zu ihm über seine Abkunft gesprochen zu haben, und dass Saul selber ihn fragte, wessen Sohn er sei. Danach hat man וַיֹּאמַר mit Athnach zu lesen, das Subjekt zu diesem Verbum aus dem vorhergehenden אבנר zu entnehmen und המלך als Vokativ zu fassen; vgl. denselben Ausdruck V. 55 und V. 58 הנער. Nur so erklärt sich das emphatische אתה. Abner rät dem König, selber mit David zu sprechen, weil dies für den weiteren Verlauf der Erzählung besser passt, insofern als Jonathan, den man sich bei der Unterredung zugegen zu denken hat, bei dieser Gelegenheit David kennen lernt und ihn lieb gewinnt.

XVIII.

1. Im Unterschied von Gen. 44, 30 heisst es hier nicht קשורה, sondern נקשרה, um den Nebenbegriff des Inchoativen auszudrücken, den das Partizip pass. Kal nicht in sich birgt.

3. Wellhausen streicht ודוד, was aber kaum richtig ist, denn es muss gesagt sein, mit wem der Bund geschlossen wurde. Andere lesen dafür לדוד, allein כרת ברית לפ׳ kann nur heissen in deditionem accipere, vgl. 11, 1. Jos. 9, 6 ff. und Ri. 2, 2, was aber hier absurd wäre. ודוד ist richtig. Die Konjunktion entspricht hier dem واو المعيّة der Araber und heisst mit; sieh zu Ex. 24, 12.

4. Für ומדיו ist wohl וּמַמָּדָיו zu lesen. Ganz glatt schliesst sich aber der zweite Halbvers an das Vorhergehende auch so nicht an.

6. Weder לשיר noch לשור scheint mir hier das Ursprüngliche zu sein. Ich vermute, dass der Text statt לשיר והמחלות ursprünglich לְשַׂחֵק בִּמְחֹלוֹת las. Für diese Lesart spricht besonders המשחקות im folgenden Verse. Für ובשלשים ist wahrscheinlich וּבְצֶלְצְלִים zu lesen; vgl. Targum. שליש kommt als Bezeichnung eines musikalischen Instruments sonst nirgends vor. Auch seine Etymologie spricht gegen diese Bedeutung.

8. Für לו hat man neuerdings לי lesen wollen, wobei der Satz heissen würde: und mir bleibt nur noch das Königtum, und das soll so viel sein wie: ich bin nur nominell König. Doch liegt

dies in den Worten nicht; auch scheint mir der Gedanke zu modern. Man greift zu obiger Konjektur, weil man in dem, was die Massora bietet, ein Verbum des Fehlens vermisst. Der Hebräer aber vermisst in derartigen Verbindungen solches nicht; vgl. z. B. Ex. 17, 4 עוד מעט = es fehlt nur wenig. Sieh auch hier oben zu 16, 11. Danach aber kann der fragliche Satz, wie er uns vorliegt, sehr gut heissen: nun fehlt ihm nur noch die Krone!

9. Weder עון noch עוין ist hier richtig, und zwar aus sprachlichem und sachlichem Grunde. Denn von dem Stamme, von dem עין kommt, findet sich sonst im A. T. vielleicht Piel — vgl. K. zu Ps. 87, 7 — das auch im Talmud vorkommt, aber sicherlich nicht Kal. Dann verfolgte ja Saul den David von nun an bis aufs Blut, und solches Verhalten kann nicht durch „scheel ansehen" bezeichnet werden. Lies שֹׂנֵא. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass א durch Haplographie verloren ging, worauf man in ש eine Verschreibung für ע vermutete. So entstand das Kethib, das die Massora in עוין ändert.

10. Für ויתנבא lese man ויתחבא. Saul verkroch sich ins Innere des Hauses, denn er litt an Verfolgungswahnsinn. Nur danach erklärt es sich, dass Saul selbst im Hause mit der Lanze bewaffnet war. Nach der massoretischen Lesart müsste es בבית statt בתוך הבית heissen. Dann kann auch Hithp. von נבא wohl die prophetische Ekstase bezeichnen, aber nicht wahnsinniges Rasen.

11. Für וַיָּטֶל liest man wohl besser nach Targum וַיְּטֵל = und er schwang. Dagegen ist אַכֶּה besser als אַכֶּה, das Targum zum Ausdruck bringt.

14. Es ist durchaus nicht nötig, לכל in בכל zu ändern, wie manche Erklärer tun. Ersteres ist hier mindestens so gut, wo nicht besser. ל gibt die nähere Beziehung an.

15. אשר ist nicht = dass — denn das wäre כי — sondern wie. Saul sah, wie sehr David in allen seinen Unternehmungen Glück hatte.

19. בעת תת ist schwerlich richtig. Dieser Ausdruck setzt voraus, dass die Verlobung Davids mit der Prinzessin bereits stattgefunden hatte und der Hochzeitstag festgesetzt worden, was aber nach dem Vorhergehenden nicht der Fall war. Vielmehr hatte David die ihm angetragene Verbindung abgelehnt. Für בעת ist תחת = anstatt zu lesen. In Verbindung mit einer vollendeten Tatsache sagte man, wenn auch in etwas anderem Sinne תחת כי oder תחת אשר mit folgendem Perf., hier aber, wo es sich um etwas

handelt, das hätte sein sollen, ist der hinsichtlich der Modalität zum Imperf. hinneigende Inf. vorgezogen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 32, 6.

21. Für דוד ist entschieden עבדיו und יתחתן für תתחתן zu lesen. Der Umstand, dass hier, im Unterschied von V. 18 und V. 23 keine Erwiderung Davids folgt, und der darauf folgende Befehl Sauls an die Höflinge fordern diese Emendation. Wie dem aber auch sei, mit בשתים ist hier nichts anzufangen. Man hat an בִּשְׁנָתַיִם gedacht, aber dieses passt in den Zusammenhang erst recht nicht, denn es verträgt sich nicht mit היום am Schlusse. Man hat für den fraglichen Ausdruck בפלשתים zu lesen. Dann heisst der Satz: durch Philister kannst du gleich heute mein Schwiegersohn werden, d. i., Philister können dir dazu verhelfen. Gemeint sind von David erschlagene Philister; vgl. V. 25a.

22. בלט heisst nicht insgeheim — denn für die Geheimhaltung dieses Auftrags ist kein plausibler Grund erdenklich — sondern der Ausdruck ist hier so viel wie im Stillen, d. i., wie von Ungefähr und in keiner zudringlichen Weise, die eine verderbliche Absicht verraten könnte.

26. David geht auf diesen Vorschlag ein, lediglich weil die jüngere Prinzessin ihn liebte und er sich auf sie verlassen konnte, dass sie ihn im Notfalle vor Saul retten wird, was sie in der Folge auch tat; vgl. 19, 11—17. David heiratete die Prinzessin nicht aus Liebe, sondern aus politischen Gründen. Ein Eidam des Königs hat grosse Chancen und kann unter Umständen leicht auf den Thron gelangen. Am Schlusse ist für מלאו הימים entschieden מָלֵא היום zu lesen, dieses mit Bezug auf היום in V. 21 zu verstehen und der Satz zum Folgenden zu ziehen.

27. Nach der vorhergehenden Bemerkung ist hier der Sinn des ersten Halbverses der: der Tag aber war noch nicht ganz vorüber, da machte sich David auf usw. Für ויקם דוד ist wahrscheinlich ודוד קם zu lesen. Die Umgestaltung dieses Sätzchens mag nach der Korruption in V. 26 vorgenommen worden sein.

28. Der zweite Halbvers lautet nach LXX und Itala וכל ישראל אֹהֵבוֹ, und dieses ist herzustellen und als Umstandssatz zu fassen. Der Umstand, dass ganz Israel David liebte, steigerte die Angst Sauls und liess ihn in ihm einen gefährlichen Rivalen erblicken. Dagegen kann Michals Liebe zu David jetzt nach der Vermählung für Saul nicht in Betracht kommen. Anders V. 20.

29. לְרֹא ist der Form nach ungrammatisch. Ueberhaupt war von ירא der Inf. nicht im Gebrauch; vgl. zu Jos. 22.25. לרא ist für ויירא verschrieben. Ueber ויוסף mit folgenden Imperf. consec. vgl. 19,21. Gen. 25, 1. Ri. 11, 14 und 2 Sam. 18, 22.

30. Für שרי lese man שׂדה. Der Ausdruck שדה פלשתים steht dann im Acc., der von dem Begriffe der Bewegung abhängt, während das Subjekt zu ויצאו ungenannt bleibt. Sie — die Heerführer Sauls — machten Einfälle in das Gebiet der Philister. Nur danach knüpft der zweite Halbvers an den ersten logisch an. Auch ist es für die Verherrlichung Davids unbedingt nötig, dass er in offensivem, nicht bloss in defensivem Kriege erfolgreich kämpfe. Im zweitem Halbvers ist für שכל, da von diesem Verbum sonst Kal nicht vorkommt, מַשְׂכִּל oder משכיל zu lesen. Mem ist durch Haplographie verloren gegangen. יקר findet sich sonst nirgends in Verbindung mit שֵׁם. Unser Passus ist eben äusserst jung.

XIX.

1. חפץ בדוד מאד, in moderner Sprechweise wiedergegeben, ist so viel wie: er nahm grossen Anteil an David, interessierte sich sehr für ihn.

2. Hier scheint der Text nicht ganz in Ordnung zu sein. Es ist etwas ausgefallen, worin vom Felde die Rede war; vgl. V. 3 בשדה אשר אתה שם. Die Schlussworte haben LXX in anderer Ordnung. Sie drücken aus ונחבאת וישבת בסתר, was die meisten Erklärer adoptieren, aber nur aus Missverständnis. Der Satz, wie er uns vorliegt, heisst: begib dich an einen geheimen Ort — wörtlich setzte dich an einem geheimen Ort nieder — und halte dich versteckt.

4. מעשיו ist Sing., nicht Pl., vgl. zu Num. 5, 3, daher טוב, nicht טובים. טוב לך heisst nützt dir, bringt dir Vorteil.

5. יהוה ist mir hier verdächtig. In einer Rede, worin die Verdienste Davids stark hervorgehoben werden sollen, kann der grosse Sieg über den Riesen nicht JHVH zugeschrieben werden. בידו, das Syr. dahinter ausdrückt, hilft in diesem Punkte nicht viel. Der Gottesname ist wohl später wegen religiöser Bedenken eingeschaltet worden.

6. Ueber die Konstruktion im zweiten Halbvers, wobei der Schwur Objekt ist zu וישמע, vgl. Jer. 4, 2.

10. Da פטר im A. T. sowohl wie auch in der Mischna transitiv ist, so muss man hier נִפְטַר, als Niph., sprechen. Dieses heisst

nach dem Neuhebräischen „und verabschiedete sich", und das passt in den Zusammenhang vortrefflich. Denn diesmal hatte Saul nicht wie früher die Lanze geschwungen; David hatte nur gemerkt, dass so etwas kam, und entschuldigte sich darum auf einen Augenblick. Als David sich zu entfernen begann, warf Saul nach ihm den Speer.

11. Das Suff. in לשמרו geht auf בית. Alle Erklärer beziehen dasselbe auf דוד, aber gegen Ps. 59, 1. Mögen die Ueberschriften zu den Psalmen sachlich noch so unzuverlässlich sein, was Sprachgefühl anbetrifft, muss man zu ihnen entschieden mehr Vertrauen haben als zu den Gelehrten, deren Kenntnis des Hebräischen aus Wörterbuch und Grammatik geschöpft ist. In ולהמיתו beruht die Konjunktion auf Dittographie und ist darum zu streichen; vgl. LXX. Mit Waw angeknüpft, kann dieser Inf. nur mit dem ihm vorhergehenden das Subjekt teilen; dagegen ist bei gestrichener Konjunktion Saul dessen Subjekt. Saul sandte Boten, Davids Haus die Nacht über zu bewachen, damit er ihn am folgenden Morgen sicher töten kann; sieh V. 15.

13. Was כביר העזים heisst, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. So viel aber steht für mich nach dem Zusammenhang fest: der Ausdruck bezeichnet nicht ein Fliegennetz aus Ziegenhaaren, auch nicht ein Kopfkissen, das mit solchen Haaren statt Federn gefüllt wäre, sondern etwas aus Ziegenpelzwerk. Welchem Zwecke dieses sonst diente, lässt sich, wie gesagt, nicht ermitteln; Michal aber legte den Pelz, mit den Haaren nach aussen, dem Götterbilde um den kahlen Kopf (מראשתיו), um ihm ein haarichtes Aussehen zu geben; vgl. Gen. 27, 16. בגד bezeichnet hier die Bettdecke.

23. Für das widersinnige שם drücken LXX משם aus. Dies ist wohl besser, jedoch nicht vollkommen befriedigend. Wahrscheinlich ist שאול für שם zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Haplographie von אול oder אֻל bei ursprünglich defektiver Schreibart des Nomens, worauf man das isolierte ש zu שם ergänzte. Für ויתנבא lies התנבא als Inf. absol., da das Imperf. consec. in dieser Verbindung unkorrekt oder wenigstens nicht gut klassisch ist.

XX.

1. Ueber חטאתי לפני אביך = mein Vergehen gegen deinen Vater vgl. Deut. 24, 13 צדקה לפני יהוה.

3. וישבע ist hier unmöglich richtig, denn was David darauf spricht, hat nicht die Form einer beschworenen Aeusserung. Und selbst wenn die folgende Rede Davids auch solche Form hätte, würde וישבע עוד nur dann richtig sein, wenn schon vorher ein Eid Davids berichtet wäre, was aber nicht der Fall ist. LXX geben das fragliche Wort durch ἀποκρίθη wieder. Ihnen lag also וישב vor. Und das allein ist richtig — denn ע ist aus dem Folgenden dittographiert — nur sprachen die griechischen Uebersetzer das Wort falsch. Sie sprachen וַיָּשֶׁב, und das ist nicht richtig, denn השיב im Sinne von „antworten“ ist neuhebräisch und findet sich erst in Habakuk und der hagiographischen Prosa*), und auch da wird das Verbum niemals absolut so gebraucht, sondern es ist dabei stets die Beziehung zur Person, der, respekt. zur Rede, auf die geantwortet wird, ausgedrückt. Ferner, neben וַיָּשֶׁב wäre auch עוד hier unerklärlich, da Jonathan bei dieser Unterredung soweit nur einmal gesprochen hat und dies die erste Erwiderung Davids ist. (Das sahen die alten Dolmetscher wohl ein, weshalb sie das ihnen unpassende עוד übergehen.) Dagegen hat David bei dieser Unterredung schon früher einmal gesprochen, vgl. V. 1, und er spricht hier wieder. Darum muss das fragliche Wort וַיָּשָׁב, als Kal, gesprochen und adverbialisch mit dem folgenden Verbum verbunden werden. Der Sinn des Satzes ist danach: da sprach David wiederum. עוד ist bei הוסיף, wenn dieses so adverbialisch gebraucht wird, ganz gewöhnlich, bei שוב aber selten, findet sich jedoch auch in Verbindung mit letzterem Ez. 8, 6. 13. 15.

5. LXX drücken eine Negation für ישב אשב aus, doch beruht dies auf Verkennung der Modalität des Imperf. ישב אשב kann sehr gut heissen ich sollte sitzen. Nur wenig verschieden ist die Modalität in הידוע נדע, Gen. 43, 7. Am Schlusse lies הָעֶרֶב mit Silluk und streiche nach LXX השלשית, das aus weiter unten hier eingedrungen ist.

6. Niph. von שאל heisst nicht sich etwas erbitten, wie die Wörterbücher angeben, denn die mediale Bedeutung von Niph. lässt sich nicht mit Sicherheit belegen. נשאל ist reflexiv und heisst wörtlich, sich seine eigene Person ausborgen, daher von einem Vorgesetzten Urlaub für eine Reise sich erbitten; vgl. Neh. 13, 6. Die Sache wird bei diesem Gebrauch des Verbums so angesehen,

*) Denn Hi. 20, 2 und 33, 5 hat השיב, wie dort gezeigt werden soll, eine andere Bedeutung als „antworten“.

dass die Person eines Beamten seinem Posten gehört und sie von ihm geborgt wird, wenn er die Erlaubnis erhält, für eine Zeitlang seinen Posten zu verlassen und seinem Privatgeschäfte nachzugehen.*) Wenn das fragliche Niph. im Allgemeinen „sich erbitten“ hiesse, müsste es öfter vorkommen. Dagegen erklärt sich sein seltener Gebrauch durch die seltne spezielle Bedeutung. לרוץ וגו׳ bildet einen Absichtssatz und gibt an, zu welchem Zwecke der fingierte Urlaub erbeten wurde.

7. חרה יחרה לו ist viel zu schwach, um eine Stimmung auszudrücken, aus der כי כלתה הרעה מעמו geschlossen werden könnte. Deswegen und aus anderen Gründen, die der Kürze wegen übergangen werden, scheint mir, dass וידעת für ודע zu lesen ist. Bei dieser Emendation fängt der Nachsatz erst mit dem folgenden Verse an.

8. Für על ist nach drei der alten Versionen entschieden עם zu lesen. Bei ועשית חסד וגו׳ ist hier speziell an die Rettung vom Tode zu denken. Zur Ausdrucksweise vgl. Jos. 2, 12. ועד אביך וגו׳ heisst: aber mein Schicksal deinem Vater anheimgeben, warum wolltest du das tun? Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 18, 16.

9. חלילה לך pflegt man auf V. 8b zu beziehen und danach zu übersetzen „denke doch das nicht!“ Allein der hebräische Ausdruck wird stets mit Bezug auf eine Tat gebraucht; niemals wird damit ein blosser Gedanke zurückgewiesen. Ich vermute daher, dass חי יהוה zu lesen ist. Danach muss man aber auch im zweiten Halbvers ולא in אם לא ändern.

10. Setze das Athnach bei יהונתן und lies או für אז. מה יענך וגו׳ ist = wie hart die Antwort ist, die dein Vater dir gegeben hat, das heisst, welcher Grad von Hass gegen mich darin sich zeigt. Ueber die Trennung zwischen מה und קשה vgl. z. B. Jer. 2, 5.

11. Soweit drehte sich die Unterredung zwischen den beiden nur darum, wie David vor dem Zorne Sauls zu retten sei. Deswegen war die Sache für Jonathan nicht besonders gefährlich, selbst wenn Teile des Gespräches von andern gehört wurden, da die Freundschaft Jonathans für David auch sonst kein Geheimnis bleiben konnte. Nun aber soll zur Sprache kommen das Verhalten Davids, wenn er König geworden, zu Jonathan und seinen Nachkommen.

---

*) Dieselbe Vorstellung zeigt sich in der in der Mischna häufigen Wendung יצא ידי חובתו = seine Pflicht erfüllen; denn es ist, wie wenn einen die Pflicht festhält, und er durch deren Erfüllung von ihr loskommt.

Diese Rücksprache war Hochverrat und konnte, wenn sie verlautete, beiden Freunden das Leben kosten. Darum schlägt Jonathan jetzt den Gang ins Feld vor.

12. Es ist nicht nötig nach Syr. עַד hinter das erste דוד einzuschalten. Blosses יהוה אלהי ישראל, im Acc. stehend, kann so viel sein wie: bei JHVH, dem Gotte Israels! Sieh die vielen zu Gen. 42, 15 aus der talmudischen Literatur angeführten Beispiele. השלשית ist auch hier zu streichen. Der Nachsatz zu והנה טוב אל דוד ist als selbstverständlich weggelassen; vgl. zu 12, 14. Im zweiten Halbvers ist נְלֹא = wonicht für וְלֹא zu lesen und אז וגו׳ als Nachsatz dazu zu fassen.

13. Hier ist der Ausdruck כי ייטב אל אבי וגו׳ unübersetzbar. Auch die alten Versionen, die untereinander abweichen, helfen nicht viel. Die Neuern lesen יֵיטַב und fassen den Satz im Sinne von „wenn es meinem Vater gefällt“, Unheil über dich zu bringen. Aber dafür müsste es יֵיטַב בעיני אבי heissen. Ueberhaupt kann ייטב mit אל der Person nicht konstruiert werden. An ייטב ist nichts zu ändern, aber für אל hat man אלי zu lesen. Jod ist hier, wie öfter, vor Aleph wegen dessen rechten obern Teils ausgefallen. Danach ist der Sinn: selbst wenn mein Vater mir zu verstehen geben sollte, dass sein für dich fatales Vorhaben für mich vorteilhaft sei. Wirklich gebraucht auch Saul später das hier vorausgesetzte Argument; vgl. V. 31.

14. Für וְלֹא ist mit Wellhausen beidemal וְלֻא = ולו zu sprechen. Wegen des dazwischen tretenden אם עודני חי ist der fragliche Ausdruck vor dem Nachsatz wiederholt. Ueber חסד יהוה sieh die Schlussbemerkung zu 11, 7.

15. ולא בהכרת יהוה ist = auch dann nicht, wenn JHVH ausrottet. Auch dann soll Jonathans Haus aus Liebe verschont bleiben. Sieh die folgende Bemerkung.

16. Hier lesen die meisten Erklärer den ersten Halbvers יִכָּרֵת שֵׁם יהונתן מעם בית דוד und beziehen darauf ולא im vorherg. Verse. Sonach glaubt man für V. 15b und 16a den Sinn zu erhalten: und wenn JHVH die Feinde Davids Mann für Mann ausrottet. . . soll Jonathans Namen nicht weggerissen werden vom Hause Davids. Aber diese Beziehung von ולא in V. 15 ist wegen der Trennung dazwischen nicht gestattet. Der Text ist hier heillos verderbt.

17. Für להשביע את דוד drücken LXX aus לְהִשָּׁבַע לדוד. Dieses ist wohl besser, aber nicht vollkomm befriedigend. Wenn man hier in den Text eingreifen will empfiehlt sich eher להשבית את דוד = um David

zu beruhigen. Nachdem Jonathan für die Verschonung seiner Nachkommen durch David eine Zeitlang gesprochen, kehrte er, um die Unterredung nicht mit Bitten für sein eigenes Interesse zu beenden, zur Lage Davids zurück und beruhigte ihn über die ihm drohende Gefahr. Ueber להשבית vgl. Ps. 65, 8. 89, 10 und Pr. 29, 11.

18. Hier setzt eine andere Quelle ein, die von dem unmittelbar Vorhergehenden nichts weiss. Denn nach V. 12 will Jonathan, wenn David von Saul Gefahr drohen sollte, ihm solches durch einen Boten sagen lassen, nach dem folgenden Stücke aber geht er selber ins Feld und macht dem Freunde die Mitteilung persönlich. כי יפקד מושבך übersetzt man hier gewöhnlich „wenn man nach deinem Sitze sieht“; allein V. 25 und 27 passt dieser Sinn nicht. Es scheint, dass נפקד eigentlich heisst durch Abwesenheit auffallen und kann sowohl die abwesende Person selbst als auch den Platz, von dem sie abwesend ist, zum Subjekt haben.

19. Für ושלשת ist והשלשית zu lesen. שלשית heisst hier übermorgen. Nur bei dieser Lesart hier erklärt sich das Eindringen von השלשית in V. 5 und 12. An תרד dagegen ist nichts zu ändern. Subjekt zu diesem Verbum ist השלשית. Für uns aber heisst der Satz: übermorgen nun lass es hübsch spät werden, dann gehe usw. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ri. 19, 11. David soll am dritten Tage erst spät an den betreffenden Ort sich begeben, damit er nicht zu lange in dem unangenehmen Versteck sitzen muss. Denn Jonathan konnte erst spät ins Feld gehen. ביום המעשה kann nach Ez. 46, 1 nur heissen „am Werkeltag“, nicht aber „an dem Tage des Anschlags“, wie man neuerdings den Ausdruck wiedergibt. Der Ausdruck, wenn richtig überliefert, wäre dem Neumondstag, von dem im Folgenden die Rede ist, entgegengesetzt. Doch passt diese Zeitausgabe hier nicht, da der Neumondstag darauf nur nebenbei erwähnt ist, während David erst am Tage nach dem Neumond ins Versteck gehen soll. Ich vermute dass ביום המעשה aus אֶמֶשׁ verderbt ist. אמש heisst nicht nur gestern, sondern auch neulich, unlängst; vgl. besonders 2. K. 9, 26. Jedenfalls aber ist die Anspielung auf 19, 2ff. Für האזל ist הַלָּז zu lesen und darüber zu Gen. 24, 65 zu vergleichen.

20. In צדה ist die Endsilbe nicht Possesivsuff., sondern Endung des Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt.

21. Für לך מצא ist ohne den geringsten Zweifel לִמְצֹא zu lesen. Die Korruption enstand dadurch, dass in der Vorlage zwischen ל und מ irgend ein Klecks sich befand, der wie Kaph aussah. Nach der

massoretischen Lesart müsste in der gemeinen Prosa solchem Befehl לאמר vorangehen. Ferner, wenn hier im ersten Halbvers der genaue Wortlaut an den Burschen gegeben ist, dann ist ja die Möglichkeit zweier verschiedener Formulierungen desselben, wie sie im Folgenden gegeben sind, völlig ausgeschlossen. An החצים ist hier durchweg und im folgenden Verse nichts zu ändern; sieh zu V. 37. In קחנו, das David zum Subjekt hat, ist das Suff. neutrisch, sodass der Sinn ist: so vernimm es, d. i., das Zeichen; vgl. Kimchi. Die übliche Fassung der Neuern verdient keine Erwähnung. ואין דבר ist = und nichts anderes als שלום. Zur Ausdrucksweise vgl. Num. 20, 19, nur dass der Ausdruck dort mit Bezug auf etwas Folgendes und hier mit Bezug auf das Vorhergehende gebraucht ist. Der Umstand, dass Jonathan diese Versicherung mit einem Eide bekräftigt, zeigt dass David sehr misstrauisch war.

24. Für הלחם lies השלחן und lasse על ungeändert. ישב אל הלחם ist ebensowenig hebräische Redensart wie ישב על הלחם.

26. Am Schlusse lesen alle Erklärer nach LXX טֻהָר. Allein Pual von טהר kommt nicht nur im zeremonialgesetzlichen Sinne nirgends vor, sondern findet sich überhaupt nur Ez. 22, 24, wo es aber nach allgemeiner Ansicht auf einem Schreibfehler beruht.

27. Für השני, das hier keinen Sinn gibt, ist וַיָּשָׁב zu lesen und dieses mit dem folgenden Verbum adverbialisch zu verbinden. Der Sinn ist dann: am Tage nach dem Vollmond aber da fiel Davids Platz wieder auf.

29. Für והוא צוה לי אחי lese man והלא יְצַפּוּ לי אַחַי = und meine Verwandten werden mich gewiss erwarten. ואמלטה heisst nicht „so lass mich abkommen“ oder gar „so lass mich schnell laufen“, wie man den Ausdruck bis vor kurzem zu übersetzen pflegte. In der dreizehnten Auflage des Gesenius'schen Wörterbuchs wird für dieses Niph. die Bedeutung „Urlaub nehmen“ angegeben, was aber nur aus dem Zusammenhang geraten ist; sonst würde etwas über die Entstehung dieser Bedeutung hinzugefügt sein. אִמָּלְטָה heisst eigentlich: lass mich ungestraft, oder mehr wörtlich ich möchte ungestraft sein, vgl. besonders Ez. 17, 15. Aus der Verbindung des Ausdrucks mit der gewünschten Reise ergibt sich für das Ganze der Sinn, ich möchte entschuldigt sein, dass ich meine Verwandten besuche.

30. Für das widersinnige נעות lies עָוֺת. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von Nun aus dem Vorhergehenden. בן עות המרדות heisst: du schändlicher Rebell, wörtlich

du Sohn schändlicher Rebellion. Im zweiten Halbvers ist mit allen Neuern nach LXX חָבֵר für בחר zu lesen. Aber das ist noch nicht alles; man muss auch ערות streichen, das durch vertikale Dittographie entstanden ist. Die Mutter wird mitgenannt, weil Saul, der von Jonathan als seinem Nachfolger spricht, daran denkt, wie David, wenn er zur Herrschaft gelangen sollte, seine Witwe und ihren Sohn aus dem Wege schaffen würde; vgl. 1 K. 1, 12 und 21.

34. Das Suff. in הכלמו geht auf Jonathan. Alle Erklärer beziehen dasselbe auf David, allein in dem, was Saul hier sprach, liegt für David wohl etwas Drohendes, aber nichts Beschämendes. כי נעצב אל דוד ist Begründung von ולא אכל לחם, und כי הכלמו אביו ist dasselbe zu ויקם בחרי אף.

36. Für החצי להעברו lies החצים להעבר. Die Korruption entstand durch Dittographie von Waw aus dem Folgenden, worauf man am Nomen Mem strich, um sonach einen zum vermeintlichen Suff. am Inf. passenden Sing. zu gewinnen. Dabei mag noch ein anderer Grund mitgewirkt haben, der aus folgender Bemerkung erhellen wird.

37. Für החצי lese man החצים. Mem ist wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen. Von hier aus mag die Korruption sich wohl nach V. 36a und vielleicht auch nach 2 K. 9, 24 verbreitet haben. Denn es ist sehr zweifelhaft, ob es ein Nomen חצי, das Pfeil heisst, überhaupt gibt. Wozu das Signal mit den Pfeilen nötig war, da doch Jonathan gleich darauf mit David unter vier Augen spricht, leuchtet freilich nicht ein.

38. Für מְהֵרָה ist מַהֲרָה zu sprechen. Das Adverb מהר oder מְהֵרָה, in Verbindung mit einem Inf. gebraucht muss diesem folgen; dagegen geht der Imperativ von מהר in solcher Verbindung immer dem anderen Imperativ voran; vgl. Num. 17, 11. Deut. 9, 12, Jos. 2, 5. 10, 6. 2 Sam. 17, 21 gegen 23, 27. Gen. 19, 22. 45, 9. Ri. 9, 48. Esther 6, 10. Danach ist Ps. 69, 18. 102, 3. 143, 7 מַהֵר Imperativ und Ps. 31, 3 מַהֲרָה für מְהֵרָה zu korrigieren.

41. Für עד דוד lese man עד ודוד. Der Sinn ist dann: sie weinten miteinander lange, David aber länger. Ueber עד, ebenfalls in Verbindung mit בכה, vgl. Gen. 46, 29.

42. Hier enthält der zweite Halbvers als Ganzes keinen vollständigen Satz. Durch אשר an der Spitze zu einer Einheit zusammengefasst, bilden die Worte das Subjekt zu einem nicht ausgedrückten Prädikat. Das zu supplizierende Prädikat wäre etwa

וְכֹּר אֶל־הַמְּשַׁנָּה. Für שניגו ist unbedingt שְׁנֵים zu lesen. שנים אנחנו ist hebrähisch, vgl. 1 K. 3, 18, שנינו אנחנו aber ist es nicht.

XXI.

2. Ueber ויחרד לקראת sieh zu 13, 7. Nach einer frühern Bemerkung kann לבד korrekter Weise das Prädikat in einem Nominalsatz nicht bilden. Doch ist hier מדוע אתה לבדך gut klassisch, denn ein Fragesatz, selbst wenn er kein Verbum enthält, hat für den Semiten die Geltung eines Verbalsatzes. Im Arabischen z. B. tut der Fragebegriff (معنى الاستفهام) die Dienste eines Verbums insofern, als ein حال davon abhängen kann; sieh Sibawaihi I, § 114 und Zamahšari, Mufassal, Fasl 75.

3. Für יודעתי, das hier keinen Sinn gibt, lies יֹעַדְתִּי von יעד. Die Form des Verbums entspricht der dritten Konjugation im Arabischen; vgl. K. zu Ps. 101, 5.

4. מה ist trotz LXX, die אם dafür ausdrücken, und denen die Neuern folgen, richtig. Dagegen hat man für חמשה entschieden אם יש zu lesen. Eine Zahl kann David hier nicht genannt haben. Danach ist aber או הנמצא nicht von der Quantität, sondern von der Art der Lebensmittel zu verstehen. Der Sinn ist: gib mir Brot, wenn welches vorrätig ist, oder gib mir, was du sonst hast.

5. Streiche אל, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. Im zweiten Halbvers lässt der Priester in der Frage aus Respekt vor David diesen aus dem Spiel und beschränkt dieselbe auf die vorgebliche Mannschaft.

6. Hier ist die Konstruktion, wie auch der Sinn, nicht recht klar. Am besten verbindet man בצאתי mit dem Vorhergehenden. Das Athnach aber ist unbedingt bei חל zu setzen. Am Schlusse ist wahrscheinlich הכלי für בְּכְלִי zu lesen. Nach dieser Lesart, wobei הכלי kollektivisch gebraucht ist, und bei dieser Abteilung behauptet David nicht, dass der Zug, den er jetzt vorhat, durch die Weihe der Krieger geheiligt werden wird. היום heisst schlechtweg heute, und der Sinn des Ganzen ist der: wenn die Mannschsft ihre Geräte auch sonst auf dem Zuge heilig — d. i. levitisch rein — hält, selbst wenn nicht zu erwarten steht, dass man mit heiligen Dingen in Berührung kommen wird, um wieviel mehr wird ihre Gerätschaft heute heilig gehalten werden, da sie erfahren, dass das Brot dem Heiligtum entnommen ist?

7. Für חם ist חֹם zu sprechen und Jos. 9, 12 zu vergleichen. Zu jener Stelle ist bereits bemerkt worden, dass חם mit Bezug

auf Brot gebraucht, dasselbe als bloss frisch bezeichnen kann. Hier kann das fragliche Adjektiv schon deshalb nicht „warm“ bedeuten, weil die Schaubrote nach Lev. 24, 8 am Sabbat auf den Tisch kamen, an welchem Tage sie nicht gebacken werden durften; sieh Menachoth 11, 2.

8. אביר ist ein hochpoetisches Wort und daher in der gemeinen Prosa undenkbar. Ausserdem bezeichnet dieses Nomen selbst in der Poesie nicht einen Obern. Es ist dafür אַדִּיר zu lesen und über dieses zu Ri. 5, 25 zu vergleichen. Der Deutlichkeit wegen ist hier אדיר durch רעים näher bestimmt. Für הרעים liest Grätz הרצים, aber dazu passt weder אדיר noch אביר. Es gibt auch andere Konjekturen, die aber zu borniert sind, um Erwähnung zu verdienen.

9. Für ואין, das bei folgendem יש undenkbar ist, hat man höhchst wahrscheinlich וְאוּלַי zu lesen.

10. לוט ist ein seltnes Wort, ist aber hier statt des häufigen כסה gewählt, weil es sich hier um eine Einhüllung handelt, bei der die Umrisse des eingehüllten Gegenstandes nicht zu sehen sind. Solches Einhüllen drückt כסה nicht aus. Das Schwert des Goliath war eine Trophäe und musste als solche im Heiligtum aufbewahrt werden. Aber JHVH hasst nicht nur den Mord über alles, sondern es sind ihm auch die blossen Werkzeuge des Todes in der Seele verhasst. Am allerwenigsten kann er, wo es nicht absolut nötig ist, in seinem Heiligtum den Anblick eines solchen Werkzeugs ertragen; vgl. zu Lev. 1, 15. So peinlich ist JHVHs Auge mit Bezug auf den Anblick ihm verhasster Gegenstände, dass in diesem Falle, wo das Schwert als Trophäe unbedingt im Heiligtum aufbewahrt werden musste, dasselbe nicht nur nicht nackt lag, sondern auch derart eingehüllt war, dass dessen Umrisse sich nicht sehen liessen; sonst würde er den Anblick nicht haben ertragen können; vgl. zu Ex. 33, 5. Für Leser, die, weil sie an dergleichen Erklärungen nicht gewöhnt sind, geneigt sein sollten, die Richtigkeit obiger Fassung zu bezweifeln, sei noch hinzugefügt, dass wenn die Einhüllung des in Rede stehenden Schwertes nur wie jede Verpackung die Schonung des Gegenstandes zum Zwecke gehabt hätte, sie gar nicht erwähnt sein würde. Am allerwenigsten würden wir dann erfahren, worin das Schwert eingehüllt war. So aber trägt שמלה wesentlich dazu bei, von der Art der Einhüllung einen klaren Begriff zu geben. Denn die שמלה ist ein grosses Tuch, das einen menschlichen Körper vollkommen bedeckt. Wenn ein so schmaler

Gegenstand wie ein Schwert in ein solches Tuch gehüllt wird, geht die Hülle mehrere Male um ihn herum, sodass dessen Umrisse ganz verwischt werden. — Was den durch obige Erklärung zu Tage geförderten Anthropomorphismus betrifft, so verweise ich auf 2 K. 19, 14, wonach man umgekehrt ein zusammengerolltes Schriftstück, von dessen Inhalt JHVH Kenntnis nehmen sollte, aufrollte und in seinem Heiligtum ausbreitete. Beides ist ein Anthropomorphismus, der uns unverträglich erscheint, an dem aber die hebräische Antike keinen Anstoss nahm; vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 33, 5.

12. Hier weicht keine der alten Versionen vom massoretischen Text ab, weshalb auch die Textkritik sich ganz stille verhält. Und dennoch ist מלך an dieser Stelle unmöglich richtig überliefert. Denn erstens ist David zur Zeit noch nicht König (dass er gesalbt worden war, ändert die Sache nicht; übrigens wusste um seine Salbung selbst unter den Israeliten niemand ausser seiner Familie, vgl. zu 16, 13), und zweitens kann nacktes הארץ im Munde der Philister nur auf ihr eigenes Land bezogen werden, weshalb sie den David durch מלך הארץ nicht bezeichnen konnten. Für מלך lese man daher מַכֵּה. Die Korruption entstand dadurch, dass He durch Haplographie verloren ging, worauf man das verstümmelte Wort fälschlich zur Recepta ergänzte. מכה הארץ ist = der Würger unserer Landsleute. So konnten die Philister unsern Helden nennen, dem eine Braut zu verschaffen hundert oder zweihundert Mann von ihnen geopfert wurden; vgl. 18, 25. 27. הארץ sagen die Philister und nicht ארצנו, weil sie zu einem Landsmann sprechen.

14. Für וישנו mag וַיְשַׁנֶּה zu lesen sein oder auch nicht. In letzterem Falle wäre Waw nicht Suff. sondern gehörte wie im Arabischen bei solchen Verba zu der Verbalform; vgl. die Schlussbemerkung zu 2 Sam. 14, 6. Für בעיניהם, das nur „nach ihrer Ansicht", aber nicht „vor ihnen" heissen kann, hat man לעיניהם zu lesen. Der Abschreiber verschrieb sich, weil er an die Präposition im folgenden בידם dachte. ויתו als Piel von תוה ist, namentlich ausser der Pause, eine Unform. LXX drücken aus וַיִּתֹּף, und daran klammern sich die Neuern alle. Allein „an das Tor klopfen" ist hebräisch דפק, vgl. Ct. 5, 2, nicht תפף. Die Lesart der LXX, an sich, wie gesagt, nicht besser, führt jedoch auf das Richtige. Der Text las ursprünglich וַיָּחֹף, von חפף, und daraus entstand ויתף. חפף heisst eigentlich reiben, wird aber im Talmudischen vom Kopfwaschen oder Shampooing gebraucht; vgl. Sabbath 31 a. Auch דלתות השער passt zum Schlusssatze keineswegs und setzt ferner vor-

aus, dass David am Tor der Stadt stand, wozu aber בידם nicht stimmt Denn dieser letztere Ausdruck zeigt, dass David in der Stadt festgenommen worden war und jetzt unter Eskorte auf dem Wege zum König sich befand. Für דלתות השער ist דַּלַּת ראשו zu lesen. Danach ergibt sich für den Satz der Sinn: und er fuhr sich mit den Händen hintereinander in die Haarlocken und rieb sich den Kopf wie man es beim Kopfwaschen zu tun pflegt. Zu דלת ראשו passt auch וַיְקַו ungleich besser. Ueber die Konstruktion von חפף mit על vgl. Deut. 33, 12. דַּלָּה ist zwar ein poetisches Wort; aber auch ויתהלל kommt in der gemeinen Prosa nur hier vor.

16. Für חסר ist wohl הֶחָסֵר zu lesen. He mag wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben irrtümlich ausgefallen sein.

XXII.

1. Für מערת ist hier, wie auch überall in Verbindung mit ערלם, mit Wellhausen מצרת zu lesen und V. 4 zu vergleichen. Wie es scheint waren die Verwandten Davids daheim wegen seiner von Saul verfolgt worden, und da war es natürlich, dass sie zu ihm flüchteten, sobald sie erfuhren, wo er sich aufhielt. Doch blieb David an diesem Orte nur so lange, bis sich ihm die gleich darauf genannte kleine Mannschaft angesammelt hatte.

2. Ueber den Sinn von מר נפש sieh die Bemerkung zu Ri. 18, 25.

3. Für das widersinnige יצאו lesen die meisten Erklärer nach Syr. und Vulg. ישבו, doch liegt dieses graphisch zu fern. Der Text hatte dafür ursprünglich יֻצַּג. Dieses ist der eigentliche Ausdruck für „beim Fortgehen dessen, dem das Subjekt angehört, von ihm zurückgelassen und nicht mitgenommen werden“; vgl. Ex. 10, 24. Die Korruption entstand dadurch, dass Gimel wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben ausgefallen. Für וינחם ist nach den meisten der alten Versionen וַיַּנִּחֵם zu lesen.

6. Zu וישמע ergänzt sich das Objekt aus dem Vorhergehenden. Das darauf folg. כי ist nicht = dass, sondernd begründend, und der damit eingeleitete Satz bildet eine Parenthese. Der Sinn ist danach: „Saul hörte vom Aufenthalt Davids in Yaar Hereth (denn David und sein Gefolge waren bereits wohlbekannt).“ Diejenigen, die den Satz כי נודע וגו׳ zum Objekt machen, sind gezwungen, für das Verbum die Bedeutung „entdeckt werden“ anzunehmen, welche Bedeutung jedoch Niph. von ידע niemals hat. ברמה ist offen-

bar verschrieben für בְּבָמָה, das LXX auch ausdrücken. Ueber נצבים עליו sieh zu Gen. 18, 2.

7. Dass Sauls höchste Beamte aus seinem eigenen Stamme gewählt waren, ist ganz natürlich. In seiner Anrede an diese Beamten nennt er sie בני ימיני, um sie an den Umstand zu erinnern, dem sie ihre Ehrenstellen verdanken. Darauf scheint der Inhalt dieser Rede hinzudeuten, denn sie besagt: wie ich Männer aus meinem Stamme zu den höchsten Aemtern gewählt und auch sonst begünstigt habe, so wird es auch David machen, wenn er zur Herrschaft gelangt; er wird Männer aus Juda, seinem Stamme, bevorzugen, und ihr Benjaminiter werdet leer ausgehen.

8. Für לארב liest man hier sowohl, wie auch V. 13, nach LXX besser לְאֹיֵב; an חלה dagegen ist nichts zu ändern.

9. In dem Umstandssatze והוא נצב וגו׳, der vielleicht im Ganzen nicht ursprünglich ist, ist עבדי entschieden zu streichen.

10. Von der Befragung des Orakels ist oben 21, 2—10 nichts gesagt. Entweder ist der Bericht darüber dort irrtümlich ausgefallen, oder wir haben hier eine andere Quelle.

15. היום וגו׳ ist Fragesatz, der aber nur durch den Ton als solcher gekennzeichnet ist. Denn He interrog. kann an ein Nomen, das den Artikel hat, nicht herantreten. Der Ausdruck שום דבר בפ׳ = einem etwas unterlegen findet sich nur hier, sonst nirgends. Für בכל ist nach LXX und Syr. ובכל zu lesen. Löhr hält den Ausdruck ובכל בית אבי für einen spätern Einsatz, der mit Rücksicht auf V. 16 gemacht wäre. Allein daraus, dass nicht nur er selber, sondern auch seine Verwandten vor Saul zitiert wurden, konnte Abimelech sehr gut schliessen, dass auch ihnen Gefahr drohte.

17. גם drücken LXX nicht aus. Doch erklärt sich der Gebrauch der Partikel hier daraus, dass Saul dabei an Jonathan dachte, der auf Seiten Davids stand und ihm schon bei einer andern Gelegenheit zur Flucht verholfen hatte.

18. Das Kethib דיג ist die spätere Aussprache des Namens. Denn, wie schon früher einmal bemerkt, sprach man später Aleph zwischen zwei Vokalen wie Jod. Auch im Syrischen erhält Aleph unter denselben Umständen diese Aussprache. Am Schlusse streiche בד, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist, und vgl. zu 2, 18. Schon נשא zeigt, dass בד hier nicht ursprünglich ist, denn in Verbindung mit אפוד בד heisst es sonst חָגוּר, nicht נֹשֵׂא; vgl. die obengenannte Stelle, wie auch 2 Sam. 6, 14. Ueber נשא אפוד sieh hier oben zu 2, 28.

20. אֶבְיָתָר ist im Hebräischen eine Unform. Dieser Name wurde ohne Zweifel gesprochen אֲבִיָּתָר = אֲבִיְיָתָר, nach der Form von אבימלך, אחימלך und אחיעזר.

22. Für סבתי lesen die Neuern angeblich nach LXX und Syr. חַבְתִּי, doch ist dies keineswegs nötig. Die Recepta kann sehr gut heissen ich habe herbeigeführt, bin Urheber von; vgl. 1 K. 12, 15 סבה und 2 Chr. 10, 15 נסבה. נפש kann dabei ebensowenig auffallen wie in der Wendung בקש נפש פ׳.

23. In dem Satze כי אשר וגו׳ setzen die Neuern נפשך für נפשי und נפשי für נפשך, doch ist dies durchaus unnötig. Was David sagen will, ist dies: zuerst muss mir das Leben nehmen, wer es dir nehmen will. Während dieser Satz אל תירא begründet, ist der zweite Halbvers mit Bezug auf שבה אתי zu verstehen. Denn משמרת bezeichnet nach der Bemerkung zu Ex. 12, 6 etwas, das man gegenwärtig nicht braucht, das man aber für künftige Zwecke in Bereitschaft hält. Danach ist der Sinn der Schlussworte im Zusammenhang mit שבה אתי an der Spitze: bleibe bei mir, denn ich werde dich brauchen. Dabei dachte David an die künftigen priesterlichen Dienste des Angeredeten durch die Befragung des Orakels.

XXIII.

3. Die Furcht, von der hier im ersten Halbvers die Rede ist, ist die Furcht vor Saul, nicht die Furcht vor den Philistern. Das Argument ist dies: wir sind hier in Furcht, obgleich der Gefürchtete weit weg ist, wie wird es erst sein, wenn wir der Gefahr in den Rachen laufen?

6. Hier ist der Text nicht in Ordnung, denn nicht nur ist קעילה an seinem Platze unverständlich — da der Priester nach dem Vorhergehenden zu David gekommen war, ehe dieser nach Keïla zog — sondern es lässt sich auch mit אפוד ירד בידו nichts anfangen. LXX drücken aus אל דוד ירד קעילה והאפוד בידו, und dies ist mit allen Neuern herzustellen.

7. Für das unmögliche נכר hat man מָכַר zu lesen und über dieses Ri. 2, 14. 3, 8 und 4, 9 zu vergleichen.

8. Für וישמע lies וַיְשַׁמַּע und vgl. die Bemerkung zu 15, 4.

11. Wie es scheint beantwortet das Orakel nicht auf einmal zwei Fragen. Darum muss hier eine der beiden Fragen wiederholt werden. Von den beiden Fragen, die David gestellt, wird die letzte beantwortet, weil sie logischer Weise die erste hätte sein sollen, da wenn Saul nicht kommen sollte, es weiter nichts zu

fragen gibt; vgl. Joma 73a und b. Die Zusammenfassung der beiden Fragen und ihre unlogische Aufeinanderfolge bringen die Verwirrung des bestürzten Fragestellers zur Anschauung; vgl. zu Gen. 24, 47 und besonders zu Num. 14, 13, wie auch hier die Schlussbemerkung zu 25, 28.

13. Für כשש bringen LXX כארבע zum Ausdruck, wohl mit Rücksicht auf 22, 2. Aber es ist sehr natürlich, dass die Mannschaft Davids nach seinem glänzenden Siege über die Philister in Keïla einen bedeutenden Zuwachs erhalten hatte. Uebrigens ist die Recepta hier durch die Zahlangabe in 25, 13 und 30, 10 geschützt.

15. Für וירא ist mit vielen der Neuern וַיִּרָא zu lesen. Aber dies allein genügt noch nicht; man muss auch מִן יָצָא für כִי יָצָא lesen. Der Sinn wird hier klar durch das, was unmittelbar vorhergeht. Wohl war es Saul, trotz seiner beständigen Jagd auf David, bis jetzt nicht gelungen, ihn zu erwischen; doch war David in steter Angst und musste jeden Augenblick gewärtig sein, dass ihm Saul auf der Spur ist. In בחרשה hier und V. 18. 19 hängt der durch die Endung â bezeichnete Casus nach der Bemerkung zu Gen. 1, 30 von der Präposition ab. Die Beibehaltung des langen Vokals in der ersten Silbe geschieht wegen der Pause, in V. 18 und 19 wegen blosses Sakeph.

16. Für ידו ist unbedingt יָדָו oder ידיו zu lesen, denn die stehende Redensart lautet immer חִזֵּק את ידי פ׳, יד im Pl.; vgl. Ri. 9, 24. Jer. 23, 14. Ez. 13, 22. Esra 6, 22 und Neh. 6, 9. Am Schlusse ist באלהים, wofür LXX ביהוה ausdrücken — und das beweist, dass der Text hier für die Alten nicht feststand — Zusatz eines frommen Lesers, gemacht nach 30, 6. Während aber an letzterer Stelle, wie dort gezeigt werden soll, der Ausdruck ביהוה אלהיו an seinem Ptatze ist, erscheint באלהים oder ביהוה hier als reines Flickwort. Denn was Jonathan seinem Freunde darauf sagt, hat nicht den Charakter eines religiösen Zuspruchs.

17. לא תמצאך ist = wird dich nicht treffen, das heisst, wenn mein Vater mit der Hand zum Schlage auf dich ausholt, wird der Schlag fehlen und dich nicht treffen. Ueber diese Bedeutung von מצא vgl. Deut. 19, 5 und sieh hier zu 31, 3. Was die Sache anlangt, so gilt den alten Rabbinen das Verhältnis zwischen David und Jonathan als Ideal uneigennütziger Liebe; vgl. Aboth 5, 16. So sehr verblendet der Heroenkultus. Dass David den Jonathan geliebt hätte, ist in unserem Buche nirgends gesagt; vgl. zu 2 Sam.

1, 26. Jonathans Liebe zu David aber verrät hier, bei seiner letzten Zusammenkunft mit ihm, aufs deutlichste ihren eigennützigen Grund.

22. הכינו עוד ist = passt genauer auf; vgl. zu Ex. 16, 5. Für מי ראהו ist הַמְּהִירָה zu lesen und dieses auf רגלו zu beziehen; vgl. LXX. רגלו המהירה heisst sein flinker Fuss. Thenius vermutet הַמַּהֲרָה, aber ein Adjektiv מָהֵר besitzt das Hebräische nicht. Für יַעְרִם ist wohl יַעֲרֹם zu lesen. ערם יערם הוא heisst aber nicht, „er ist sehr listig", denn dazu passt אמר אלי schlecht, da Saul, der so lange zu David in engen Beziehungen gestanden, eine etwaige angeborene Eigenschaft des letzteren aus persönlicher Erfahrung und nicht bloss von Hörensagen kennen musste. Der Satz ist = er übt grosse Vorsicht.

23. An ושבתם ist nichts zu ändern, und das Wort hat seine gewöhnliche Bedeutung. Wellhausen vermutet, dass Kal von שוב hier transitiv ist und die Bedeutung von השיב דבר hat, was jedoch nicht möglich ist; vgl. zu Deut. 30, 3. Dagegen muss man וְחִפַּשְׂתִּי = und ich werde festnehmen für וחפשתי lesen und בכל אלפי יהודה streichen, das erst nach der Korruption des Verbums eingedrungen ist. Der zu streichende Ausdruck gibt sich schon durch sein schlechtes Hebräisch zu erkennen. Denn gut klassisch kann אלפי יהודה nur die Bewohner der Landstriche Judas bezeichnen, nicht aber dessen Landstriche selbst; sieh zu Micha 5, 1. Ueber וחפשתי vgl. V. 26. Dagegen ist das Suchen in diesem Buche überall durch בקש ausgedrückt; vgl. V. 25. 9, 3. 10, 2. 14. 16, 16. 24, 3. 26, 2. 27, 1. Was aber noch schwerer ins Gewicht fällt, ist der Umstand, dass Piel von חפש mehr das Untersuchen als das Suchen ausdrückt. Auch kann ja vom Suchen hier die Rede nicht sein, da Saul den Leuten aufs nachdrücklichste einschärft, dass sie ihm vom Aufenthalt Davids sichere Kunde bringen.

24. לפני שאול ist nicht so zu verstehen, dass Saul hinter den Siphitern herging, denn Saul wollte ja diesmal nicht mit ihnen gleich mitgehen. Der Ausdruck hat temporelle Bedeutung und heisst ehe Saul ging; vgl. zu Ex. 17, 6.

25. Für לבקש ist offenbar לבקשו zu lesen. Das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen. וישב ist für אשר verschrieben. vgl. LXX.

26. Für עטרים ist ohne Zweifel עֹבְרִים zu lesen. Ehe Saul und seine Leute an David herankommen konnten, mussten sie zuerst auf die andere Seite des Berges gelangen, und dieses ist durch

עבר ausgedrückt. עטר ist ein hochpoetisches Wort und kommt in der Prosa sonst nicht vor. Auch wird dieses Verbum überall, wo es in Kal oder Piel sich findet, nicht mit אל, sondern mit dem Acc. konstruiert.

XXIV.

4. Für להסך ist לְהָסִיךְ als Hiph. von נסך zu lesen und darüber die Bemerkung zu Ri. 3, 24 zu vergleichen.

5. Das Perf. אמר hat Präsensbedeutung. JHVH heisst etwas tun, in dem er die Gelegenheit dazu sich darbieten lässt. הנה היום אשר אמר וגו׳ ist also bildlich zu verstehen, und die Worte, in nüchterne Sprache übertragen, heissen nichts mehr als: jetzt hast du die beste Gelegenheit, mit deinem Feinde zu machen, was du willst, denn er ist in deiner Macht; sieh zu V. 11.

7. כי משיח יהוה הוא spricht David, der sich selbst ein משיח יהוה wusste, mehr für sich als zu seinem Gefolge, wie wenn er sagen wollte: er bleibt, bis meine Zeit gekommen ist, JHVHs Gesalbter.

8. וישסע ist schwerlich richtig überliefert, doch leider lässt sich das Ursprüngliche nicht ermitteln.

11. An ואמר ist nichts zu ändern. Subjekt zu diesem Verbum ist JHVH. Ueber den Sinn des Satzes bei dieser Fassung sieh zu V. 5. Für ותחס ist nach drei der alten Versionen, darunter Targum, וָאָחֻס zu lesen.

12. Ziehe ואבי nach LXX Luc. zum Vorhergehenden, dann lies גם רָאֹה statt גם רְאֵה, da רְאֵה גם רְאֵה unhebräisch ist. Ueber die Verstärkung des Imperativs durch den Inf. absol. vgl. Num. 11, 15.

15. Mit כלב מת will David sagen, dass er zu gering sei, von einem König feindlich verfolgt zu werden, während פרעש Saul daran erinnern soll, dass er, dank seiner Schnellfüssigkeit — vgl. zu 23, 22 — so schwer zu fangen ist, wie der Floh. אחד ist unbetont, ist also kein Zahlwort, sondern tut ungefähr denselben Dienst wie der unbestimmte Artikel in den modernen Sprachen.

16. Streiche וירא, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist. Wäre das Wort ursprünglich — und es könnte in dieser Verbindung einen guten Sinn geben, vgl. Ex. 5, 21 — so müsste es nicht im zweiten Halbvers, sondern im ersten vor וישפט seine Stellung haben.

19. Für הגדת, das durchaus in den Zusammenhang sich nicht fügen will, ist mit Klostermann הגדלת zu lesen.

20. Streiche ברוך טובה. Blosses שלח heisst, einen Feind oder Gegner, den man in seiner Macht hat, gehen lassen, ohne ihm etwas Böses zu tun; vgl. 19, 17. Gen. 32, 27 und besonders Ri. 1, 25. היום הזה ist in seiner Stellung am richtigen Platze. Die Zeitangabe ist des Nachdrucks halber zwischen תחת und das dazu gehörende אשר gesetzt; vgl. zu Gen. 4, 25. Was ישלמך betrifft, so wird שלם in der Bedeutung „bezahlen“ ohne Ausnahme mit ל der Person und Acc. der Sache konstruiert. Im Sinne von „vergelten“ aber kann dieses Verbum, wenn die Sache durch טוב, טובה oder רעה ausgedrückt ist, wie hier mit dem Acc. der Person konstruiert werden, wobei die Sache in den adverbialen Acc. tritt; vgl. Ps. 35, 12. Doch ist letztere Konstruktion sehr spät.

XXV.

1. Hier gilt der erste Halbvers allgemein für einen späteren Einschub, gemacht, wie Budde meint, um Gesamtisrael nicht aus dem Gesicht zu verlieren. Aber warum sollte der Einschub gerade an dieser Stelle gemacht worden sein? Mir scheint die Sache anders zu liegen. Das vorhergehende Kapitel schliesst mit einer langen Unterredung zwischen Saul und David, worin Ersterer Ergebung in sein Schicksal ausspricht und, letztern als seinen Nachfolger anerkennend, ihm einen Eid abnimmt, dass er, wenn er zur Herrschaft gelangt, sein Haus nicht ausrotten wird, was sonst zu befürchten und sogar zu erwarten war. Nach dieser Resignation kann Saul nicht fortgefahren sein, David zu verfolgen, wie weiter unten erzählt wird. Demnach war die unmittelbar vorher berichtete Begegnung die letzte, die zwischen Saul und David stattfand. Wenn dem aber so ist, dann muss ursprünglich auf das vorhergehende Kapitel 28, 3 gefolgt sein. Die mit V. b beginnende Nabalgeschichte, deren Hauptzweck es ist, uns wissen zu lassen, wie David dazu kam, die Frau des Karmeliters zu heiraten, fehlte ursprünglich ganz, oder die Heirat mit Abigail war zusammen mit der Ehelichung Abinoams und der Disponierung Sauls über die Hand seiner Tochter Michal in anderem Zusammenhang mit ein paar Worten abgetan; vgl. V. 43. 44. Die Partie Kap. 26—28, 2 wiederum enthält sichtlich andere Versionen der vorhergehenden Erzählungen. Kap. 26 ist eine Variation von 23, 19—24, 23. In beiden Erzählungen wird über die Grossmut Davids berichtet, mit der er Saul verschonte, als er ihn in seiner Macht hatte und leicht töten konnte. Nur die Gelegenheit, bei der David solche Grossmut

zeigte, erscheint in dem spätern Einschub verschieden. Kap. 27—28, 2 endlich ist eine andere Version von 21, 11—16. Die beiden letztern Stücke können unmöglich zwei verschiedene, voneinander unabhängige Erzählungen sein, weil David zu demselben Achis, vor dem er sich nach 21, 14 nur durch erheuchelten Wahnsinn gerettet hatte, nicht geflüchtet sein kann. Danach sind die obengenannten Stücke später eingeschaltet worden, und ursprünglich bildete unser erster Halbvers die Ueberleitung zu der Erzählung von Sauls Besuch bei der Hexe. Sieh zu 28, 3.

3. Im zweiten Halbvers wird die Frau zuerst beschrieben, weil sie im ersten die letztgenannte ist; vgl. zu Gen. 4, 2 und Ex. 6, 26. טובת שכל heisst von feinem Benehmen. Und nicht nur hier, sondern auch überall, wo es durch טוב näher beschrieben ist, bedeutet שכל Betragen, nicht Einsicht oder Verstand; vgl. Ps. 111, 10 und besonders Pr. 3, 4. 13, 15, wo dieser Ausdruck in Verbindung mit חן vorkommt. Ueber 2 Chr. 30, 22 sieh dort unsere Bemerkung. Dieses שֶׂכֶל, dessen Gebrauch sehr spät ist, scheint etymologisch mit dem arab. شكل zusammenzuhängen; vgl. zu Jos. 1, 8. An dieser Stelle bezeichnet der Ausdruck feines gesellschaftliches Benehmen, ohne Rücksicht auf ethische Richtigkeit, denn vom ethischen Standpunkt ist das Betragen Abigails nichts weniger als gut; vgl. zu V. 31 und 38.

6. Für לחי ואתה ist mit anderer Wortabteilung zu lesen לְחַיֶּיו אתה. חי heisst Gruss, Begrüssung; vgl. arab. حيّ und sieh K. zu Ps. 71, 20. Der Sinn des Satzes ist danach: sprecht ihm zum Gruss also.

7. Ueber die Funktion von ועתה hier an der Spitze sieh die Bemerkung zu 2 K. 10, 2. Für גזים ist גֹּזְזִים zu lesen und über dieses zu Gen. 38, 12 zu vergleichen.

8. אשר תמצא ידך pflegt man, geistlos genug, wiederzugeben „was du grade zur Hand hast“ oder „was du grade hast“. Tatsächlich aber heisst der Relativsatz „was dir deine Vermögensverhältnisse gestatten“; sieh zu 10, 7 und vgl. Lev. 12, 8. 25, 28. Für לעבדיך ist ohne Zweifel nach etlichen Handschriften zu lesen לעבדך. Knecht und Sohn nennt sich der Redende gegenüber dem Angeredeten, wenn dieser eine gleichgestellte Person ist, der er aber besondern Respekt erweisen will; vgl. 2 K. 16, 7. In der Bezeichnung der Boten als Knechte des Angeredeten aber würde keinerlei Respekt für ihn liegen. Auch würde David, wenn er

hier die Boten erwähnt hätte, zuerst sich selbst und dann diese genannt haben; vgl. Ri. 19, 19 und sieh zu Gen. 43, 8.

10. Für התפרץ geben die Wörterbücher die Bedeutung „sich losreissen" an, und dieses Hithp. soll sich mit מן konstruieren. Aber es heisst ja מפני, und dieses ist doch wesentlich verschieden von blossem מן. Wenn התפרץ eine Trennung von einer andern Person ausdrückte, müsste es מלפני statt מפני heissen; vgl. Gen. 4, 16. 41, 46. Ex. 35, 20. In der Uebersetzung von Kautzsch ist המתפרצים מפני אדניהם wiedergegeben „die ihrem Herrn davongelaufen", was aber rein willkürlich ist. התפרץ heisst, sich als פריץ gebahren, d. i., Freibeuter oder Räuber werden, und מפני ist so viel wie w e g e n. David, meint Nabal, sei Freibeuter geworden wegen seines Herrn, das heisst, weil er, nachdem er gegen diesen etwas verschuldet, vor ihm flüchtig sein m ü s s e und darum in anderer Weise sich das Leben nicht fristen könne.

11. Für מימי drücken LXX יֵינִי aus, doch ist dieses in Anbetracht der Wasserverhältnisse im alten Palästina nicht notwendig das Ursprüngliche: Vers 36 beweist nichts, da der Herr seinen Knechten und Arbeitern Wasser geben kann, während er selber und etwaige Gäste Wein trinken. V. 18 kommt selbstredend hier nicht in Betracht.

14. Von allen bisher bekannten Konjekturen über ויעט ist ויבעט die beste; doch ganz passend ist auch dies nicht. Ich vermute auch hier וַיָּעָף für ויעט. Ueber עוף ב vgl. Pr. 23, 5. Freilich ist es schwer zu sagen, wie dieser Ausdruck die Behandlung der Boten durch Nabal bezeichnen kann. Doch hätte die englische Wendung „to fly in the face of" eine, wenn auch nur entfernte Aehnlichkeit.

17. Hier gibt uns der Verfasser indirekt einen Begriff von dem Charakter Abigails als Ehefrau. Denn einem dem Gatten treu ergebenen Weibe gegenüber hätte der Knecht nicht wagen dürfen, diesen einen בן בליעל zu nennen.

19. Ihre Knechte schickte Abigail voraus, damit sie bei ihrer bevorstehenden Zusammenkunft mit David nicht zugegen sein sollten; vgl. V. 20 בסתר ההר. Denn sie gedachte sich mit David in einen Liebeshandel einzulassen. Die Knechte waren also zur Zeit der Zusammenkunft der beiden ihrer Herrin ein Stück Wegs voraus, doch braucht dies, wie auch ihre Umkehr zu ihr weiter unten ebensowenig ausdrücklich berichtet zu sein, wie etwa oben 10, 9 dass Saul seinen Diener, der ihm nach 9, 27 vorangegangen war, wieder einholte.

22. לאיבי דוד ist als Euphemismus der in der Bemerkung zu Ex. 1, 10 beschriebenen Art so viel wie לדוד, was LXX auch ausdrücken, weil der hebräische Ausdruck für griechische Leser wörtlich nicht wiedergegeben werden konnte. Der Ausdruck ist aber ursprünglich und nicht Korrektur eines besorgten Lesers. Ganz verkehrt bemerkt Wellhausen: „לדוד der LXX ist augenscheinlich das Richtige. Aber da die Bedingung אם אשאיר וגו׳ ganz gegen Davids Erwarten erfüllt wird, so würde er sich nach der ursprünglichen Lesart hier strenggenommen wirklich Böses an den Hals gewünscht haben — hätte nicht jüdische Fürsorge dasselbe auf das Haupt seiner Feinde abgeleitet durch Einschiebung von איבי“. Denn nach dieser Klügelei hätte derselbe oder ein anderer ähnlich besorgter Leser auch etwa oben 14, 44 eine entsprechende Aenderung vornehmen müssen, weil Jonathan in der Folge gegen Sauls Erwarten für sein Vergehen nicht getötet wird. Hinzugefügt muss noch werden, dass die angeführte Bemerkung Wellhausens, die wohl witzig sein will, nur zeigt, dass der grosse Kritiker hier die Konstruktion verkennt. Denn אם אשאיר וגו׳ ist in diesem Zusammenhang nicht Bedingung, sondern Angabe dessen, was durch כה יעשה וגו׳ beteuert wird. Denn letztere Formel, die für uns wie eine Verwünschung sich anhört, ist für den Hebräer Schwurformel wie חי יהוה, daher ist darauf, wie bei letzterem, אם so viel wie: dass nicht. Für diese Fassung spricht der Umstand, dass das, was auf die fragliche Formel folgt, wenn es nicht verneint ist, nicht selten wie das durch חי יהוה Beteuerte mit כי eingeleitet wird; vgl. 14, 44. 2 Sam. 3, 9. Ruth 1, 17. משתין בקיר drückt nicht schlechthin das männliche Geschlecht aus im Gegensatz zum weiblichen, sondern ist verächtliche Bezeichnung für einen unmännlichen Mann. Es sieht nämlich der Sprachgeist einen solchen Mann so an, wie wenn er sich von einem Weibe nur durch die Fähigkeit, die genannte polizeiwidrige Handlung zu vollziehen, unterschiede, welche Fähigkeit auch der Hund nicht nur besitzt, sondern auch habituell betätigt.

24. בי אני אדני העון steht in Widerspuch zu V. 25b, wo Abigail dartut, dass sie selber an der Sache nicht schuld ist. Lies daher בי אדני תדבר, fasse בי als Partikel des Bittens und vgl. besonders Gen. 44, 18. Die Korruption entstand hier durch Dittographie von אני aus אדני, und dieses hatte die Einschaltung von העון und die Hinzufügung der Konjuktion beim Verbum zur notwendigen Folge.

26. Im ersten Halbvers ist das, was beschworen wird, weggeblieben, weil es sich aus dem Gedanken des zweiten ergibt, wie gleich erhellen wird. Denn diesen Gedanken haben die Erklärer nicht richtig erfasst. Abigails Verwünschung der Feinde Davids, in der Nabal als dem Untergang geweiht erscheint, sieht man allgemein als unwillkürliche Prophezeiung an. Der Schriftsteller, argumentiert man, könne ebenso gut eine Kenntnis des Endes des Nabal bei Abigail voraussetzen, wie er V. 28 und 30 sie von der zukünftigen Herrschaft Davids reden lässt. Allein ein anderes ist es, das Ende einer Jahrelang vor sich gegangenen politischen Intrigue, wobei der grösste Prophet der Zeit tätig war, zu erraten, ein anderes aber, bestimmt zu wissen, dass JHVH einen Mann, der nichts Schlimmeres getan hatte, als dass er einem Freibeuter Unterstützung verweigert, binnen kurzer Zeit hinwegraffen wird. Tatsächlich aber, indem Abigail hier einen Schwur tut und unmittelbar darauf eine Verwünschung äussert, in der das Ende der Feinde Davids mit dem Ende Nabals verglichen wird, versichert sie so deutlich, wie sie es wagen darf, dass sie selber ihren Gatten aus der Welt schaffen wird. Es ist daher für uns unbegreiflich, wie die alten Rabbinen in Abigail das Muster einer frommen und tugendhaften Frau erblicken konnten; vgl. Synhedrin 2, 4. Die Rabbinen waren eben von ihrem Heroenkultus verblendet. Ein Mann wie David, meinten sie, konnte nur ein frommes und tugendhaftes Weib zur Frau nehmen. In demselben Geiste suchten die alten Rabbinen auch David hinsichtlich seines Abenteuers mit der Bathseba von aller Sünde rein zu waschen; vgl. Sabbath 56a.

27. Ueber den Sinn von ברכה in dieser Verbindung sieh zu Gen. 33, 11.

28. פשע bezeichnet hier nichts Schlimmeres als unschickliches Betragen. Gemeint ist die herausgenommene Freiheit, David zu raten. Der Gebrauch der Formel in diesem Sinne ist charakteristisch für die Frau von feinen Manieren; sieh zu V. 3. Der Rat, den die politisch Kluge Frau dem David erteilt, läuft darauf hinaus, dass David, wenn er in der Gunst des Volkes bleiben und der Gründer einer permanenten Dynastie werden will, seine Hände von Mord rein halten und darum ihr die Beseitigung Nabals überlassen muss. Die Rede ist hier ziemlich verworren, aber das hat seinen Grund, denn die Verwirrung soll die starke Aufregung der Redenden ausmalen; vgl. zu 23, 11.

29. Hier wird sichtlich auf Saul als Verfolger Davids angespielt. Selbst an Saul, seinem Todfeinde, der ihn unaufhörlich verfolgt und ihm nach dem Leben trachtet, dürfe David, wenn er klug handeln wolle, sich nicht vergreifen, sondern müsse dessen Beseitigung JHVH überlassen. Das erste Bild im zweiten Halbvers verstehen die Erklärer nicht recht. Denn sie fassen צרורה wörtlich, aber ein „eingebundenes Leben“ wäre ein äusserst abgeschmacktes Bild. צרורה ist in diesem Zusammenhang für uns so viel wie: unantastbar; vgl. zu Deut. 14, 25 und besonders zu 2 K. 5, 23. Für בצרור hat eine alte talmudische Autorität richtig בָּאוֹצָר gelesen. Denn Sifrê zu Num. 27, 15 heisst es שכל זמן שאדם נתון בחיים נפשו פקודה ביד קונו שנאמר אשר בידו נפש כל חי מת נתונה בָּאוֹצָר, und zum Beweis für den letzten Teil dieser Behauptung wird unsere Stelle angeführt. Daraus geht aber hervor, dass der Rabbi hier באוצר für בצרור las. Auch aus Sabbath 152b ergibt sich, dass die alten Rabbinen hier באוצר lasen. Dort wird der Eccl. 12, 7b ausgedrückte Gedanke durch eine Parabel veranschaulicht. In dieser Parabel haben königliche Diener von ihrem Herrn Staatsgewänder erhalten, die sie ihm auf dessen Verlangen in sauberem Zustande zurückgeben. Beim Empfange der Gewänder sagt der König כלי ינתנו לאוצר. Und von der Parabel zur Sache übergehend, zitiert der Talmud unsere Stelle. Dass das fragliche Bibelzitat in unserem Talmud- und Sifrêtext mit dem Wortlaut des massoretischen Textes übereinstimmt, verschlägt nicht viel; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 21, 16. Neben צרורה konnte aus באוצר sehr leicht בצרור werden. חיים endlich bezeichnet nicht die Lebendigen, sondern das Leben. Danach heisst der Satz: und so wird das Leben meines Herrn unantastbar bleiben in der Schatzkammer alles Lebens. Im Schlussatze ist für יקלענה zu lesen יִקָּחֶנָּה. Der Sinn ist danach: das Leben deiner Feinde aber wird er in die Schleuderpfanne nehmen. Dabei ist daran zu denken, dass man in die Schleuderpfanne etwas tut, nicht um es daselbst zu lassen, sondern um es fortzuschleudern. Ueber לקח ב vgl. das häufige לקח בידו in die Hand nehmen. Die andern, die יקלענה beibehalten, verstehen das Verbum mit seinem Komplement vom Schleudern in der Schleuderpfanne, wofür der Ausdruck aber nicht nur unhebräisch ist, sondern überhaupt einen Unbegriff zu Tage fördert.

30. Ueber die Ausdrucksweise in ככל אשר דבר את הטובה sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 5, 25 und besonders zu Deut. 27, 1.

31. Für לפוקה ist, da פוקה sonst nicht vorkommt, wahrscheinlich לצוקה zu lesen. צוקה braucht nicht schlechtweg Not zu heissen, sondern kann auch eine Lage bezeichnen, in der man sich gezwungen sieht, etwas zu tun; vgl. den Gebrauch von הציק Ri. 16, 16. Was ולמכשול betrifft, so ist כשל niemals mit Bezug auf das Herz gebraucht, und folglich ist auch מכשול לב schwerlich eine hebräische Verbindung. Ich vermute, dass man ולמכאוב zu lesen hat. Ueber מכאוב לב vgl. Jes. 65, 14 und Pr. 14, 13. Die Konjunktion in ולשפך ist zu streichen und der Satz von לפוקה וגו׳ abhängen zu lassen. Aber auch für das hier unpassende דם חנם ist דמים zu lesen; vgl. 1 Chr. 22, 8 und besonders 1 Chr. 28, 3. Der Sinn des Ganzen ist danach der: so möge dir denn dies — das heisst die Affaire mit Nabal — nicht als etwas Unerträgliches und als eine Kränkung erscheinen, die dich zwänge, Blut zu vergiessen usw. Für אדני ist ידו zu lesen und V. 26 zu vergleichen. LXX drücken יד אדני aus, aber es leuchtet nicht ein, wie יד ausgefallen wäre. Zur Erklärung des zweiten Halbverses zitiert Rab Nachman das Sprichwort „ein Weib macht Konversation und hantiert dabei mit der Spindel"; vgl. Megilla 14 b. Der Rabbi will damit sagen, dass Abigail bei allem Eifer für das Wohl Davids ihr eigenes Interesse nicht aus den Augen verliert. Tatsächlich bietet sich Abigail hier sichtlich dem David an. Denn was sonst könnte sie, die wohlhabende Frau, der es nicht nur an nichts fehlte, sondern die auch imstande war, dem David ein so reichliches Geschenk zu machen, mit ihrer Bitte um Erinnerung ihrer gemeint haben?

33. Die Präposition in בדמים heisst nicht „in", sondern „mit." Mit Blutschuld kommen ist so viel wie: solche auf sich laden, eigentlich sie erlangen; vgl. zu יבא בשלום, Ex. 18, 23.

38. Der zweite Halbvers besagt nichts mehr, als dass Nabal plötzlich starb; vgl. zu Ez. 24, 16. Nach den alten Rabbinen kann dieser Ausdruck von jedem Tode gebraucht werden, der nach weniger als dreitägiger Krankheit erfolgt; vgl. Jeruschalmi Bikkurim Kap. 2, Hal. 1. Aehnlich deutsch „Gottes Hand" zuweilen = Schlagfluss. Dass Abigail beim Tode ihres Gatten die Hand im Spiele hatte, geht aus der ganzen Darstellung hervor; vgl. besonders zu V. 26. Auch die Alten scheinen den hier nur dunkel angedeuteten Vorgang dahin verstanden zu haben, dass Nabal durch Menschenhand ums Leben kam. Denn LXX fassten 2 Sam. 3, 33 נבל als Name eines Mannes, den sie offenbar mit unserem Karmeliter identifizierten.

39. לקחתה לו לאשה scheint mir eine Glosse, denn דבר, mit ב des Weibes konstruiert, heisst ohne jeglichen Zusatz um dessen Hand anhalten; vgl. Ct. 8, 8. — Die Bathseba führte David nach 2 Sam. 11, 26. 27 nicht eher heim, bis die Zeit der Trauer um ihren Gatten vorüber war, hier aber heiratet er Abigail sofort nach dem Tode Nabals, obgleich er jetzt, wo er noch nicht König ist, nicht so leicht wie nachher über den einen Aufschub fordernden Anstand sich hinwegsetzen kann. Dies erklärt sich daraus, dass um Nabal, dessen Tod vom Volke einmal als eine unmittelbare Schickung JHVHs angesehen wurde, keine Trauer stattfinden durfte; sieh die Ausführung zu Lev. 10, 6.

42. Streiche den Artikel in ההלכת, der durch Dittographie entstanden ist. Dann bildet וחמש וגו' einen Umstandssatz, denn als weiteres Subjekt zu ותרכב müsste es היא וחמש heissen; vgl. zu Gen. 6, 18.

XXVI.

1. Sieh zu 25, 1. Dass die hier folgende Erzählung das Stück 23, 19 ff. nicht voraussetzt, zeigt der Ausdruck ויבאו הזיפים, wofür es sonst mit Rücksicht auf das frühere Kommen derselben Leute zu Saul וישובו הזיפים ויבאו heissen müsste. Im zweiten Halbvers vermisst man bei dem uns vorliegenden Texte אשר hinter החכילה; vgl. V. 3. Wahrscheinlich aber ist auch על פני הישימן zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

3. Hier ist der auf החכילה bezügliche Relativsatz an seinem Platze, denn er trägt dazu bei, von der Entfernung zwischen den beiden Lagern einen Begriff zu geben. Anders aber V. 3.

4. Für כי בא ist מָבא zu lesen. מָבא שאול ist der Ort, wohin Saul gekommen war. Ueber die Verbindung vgl. 2 Sam. 3, 25 wo unser Nomen ungefähr in demselben Sinne gebraucht und ebenfalls zu einer Person, nicht zu einer Ortschaft in Beziehung gebracht ist. Bei dieser Lesart bietet אל נכון keine Schwierigkeit; vgl. 23, 23 und sieh zu 23, 22. Dass Saul überhaupt in die Gegend gekommen war, wusste David nach V. 3 schon früher. Durch die Kundschafter erfuhr er nun genau, wo er sein Lager hatte.

6. Zeruja war die Mutter Abisais und Joabs; vgl. 2 Sam. 17, 25. Die Mutter wird bei diesen beiden statt des Vaters angegeben, wahrscheinlich weil dieser kein Israelit war; sieh zur obengenannten Stelle.

8. Für בחנית ובארץ ist mit anderer Wortabteilung zu lesen בחניתו בארץ. Es galt, wie schon früher bemerkt, für besonders schimpflich, mit der eigenen Waffe erschlagen zu werden. David und Abisai, die mitten in der Nacht zu kämpfen nicht ausgegangen waren, hatten auch wahrscheinlich die Waffen nicht mit. Wegen der Schimpflichkeit eines solchen Todes, wird uns gesagt, dass Sauls Speer dicht daneben sich befand.

10. כי leitet, wie öfter, das Beschworene ein. Danach verbindet sich aber אם nicht mit כי, sondern hat selbständige konjunktionale Bedeutung und heisst entweder. Ueber diese Bedeutung der Partikel vgl. Hi. 37, 13. Es werden hier also drei verschiedene Eventualitäten für den Tod Sauls genannt, nämlich entweder dass ihn ein Schlag von JHVH trifft, oder dass er eines natürlichen Todes stirbt wenn seine Stunde kommt, oder wiederum dass er in der Schlacht fällt. Dieses, beschworen, will aber sagen, dass Saul nur auf eine der genannten drei Weisen sterben soll, aber nicht durch die Hand Davids. Dass „nur" ist, wie so oft, nicht ausgedrückt. Bei ירד denkt David natürlicher Weise speziell an einen Kriegszug gegen die Philister, das Gelangen wohin vom Lande Israel durch dieses Verbum ausgedrückt zu werden pflegt; vgl. besonders 13, 20.

13. David steigt jetzt auf dem Berggipfel hinauf, weil er im Lager Sauls gehört werden will, aber sich fürchtet nahe genug daran zu kommen, wenn von der Mannschaft welche erwacht sind; vgl. zu Ri. 9, 7.

14. הלא תענה ist nicht Frage, auch hat das Verbum in dieser Verbindung überhaupt keine selbständige Bedeutung. Der Ausdruck ist blosser Ruf, wodurch man sich bemerkt macht, und = he da! Für קראת ist הַקֹּרֵאת zu lesen, da He wegen des Vorhergehenden irrtümlich ausgelassen wurde. Was אל anlangt, so kann dies, da David den Abner und nicht den König gerufen hatte nur wie oben 4, 21 vom Bewegegrund verstanden werden. Der Sinn der Frage ist also der: wer bist du? rufst du wegen des Königs, das heisst, betrifft das, was du mir su sagen hast, den König? Wenn es das nicht wäre, sondern etwas, das ihn selbst persönlich anginge, wollte Abner dem David Schweigen gebieten. LXX, die, wie alle nach ihnen, die Bedeutung von אל hier verkannten, lassen אל המלך aus.

16. Aus Respekt gegen Abner geht die Anrede hier bei dem strengen Urteil vom Sing. in den Pl. über. Für אי ist את zu lesen. Der Sinn ist: sieh nach dem Speer. Ueber diese Bedeutung von

ראה vgl. 1 K. 12, 16. Andere behalten אי bei und lesen auch ואי für ואת, allein mit Ausnahme der Verbindungen אי זה und אי מזה kommt אִי in der gemeinen Prosa nur mit Suffixen vor und lautet dann אֵיֶ֫ נּוּ nach Analogie von דַּי; vgl. zu Gen. 4, 9.

17. Für קולי drücken LXX עבדך aus, allein dieses wäre eine Antwort auf האתה זה, vgl. 2 Sam. 9, 2, aber nicht auf הקולך זה. Es ist aber möglich, dass Davids Antwort im ursprünglichen Text קול עבדך lautete. Daraus würde sich die Lesart der LXX erklären, denn δοῦλος wäre dann aus ursprünglichem φωνὴ δούλου verderbt.

19. Hier beachte wan wohl, dass nach der Rede Davids im Ausland leben so viel war wie fremden Göttern dienen. Dies hängt aber nicht damit zusammen, dass der Fremde dem Gott des Landes, in dem er lebte, bis zu einem gewissen Grade Verehrung zollen musste. Denn wenn der Israelit, in der Fremde lebend, bloss nach den väterlichen Institutionen nicht leben konnte, kam er sich schon wie ein Heide vor, weil nach altisraelitischer Anschauung die Nationalität ein wesentliches Element in der Religion bildete. Unter נחלת יהוה ist aber eigentlich Israel selbst zu verstehen, nicht sein Land, und in הסתפח liegt nach der Schlussbemerkung zu 2, 36 eine bescheidene Selbstgeringschätzung, denn מהסתפח בנחלת יהוה ist = sodass ich nicht als Geringster unter dem Volk leben kann, das JHVH zu seinem gemacht für ewig. Ueber נחלה sieh zu Ex. 34, 9.

20. Die Worte אל יפל דמי ארצה sind nicht recht verstanden worden, und daran ist der Ausdruck מנגד פני יהוה schuld, den man fälschlich rein räumlich fasst. נפל ארצה ist ein Idiotismus und heisst nicht in Betracht kommen, nicht berücksichtigt werden. פני יהוה ist = der Blick JHVHs. Danach ist der Sinn des Satzes wie folgt: möge mein Blut, wenn es vergossen werden sollte, nicht wie etwas Unbedeutendes und Geringfügiges den Blicken JHVHs sich entziehen. Dieser Sinn wird klar durch den zweiten Halbvers. Doch muss in diesem erst eine Emendation vorgenommen werden. Denn der Ausdruck פרעש אחד ist hier durchaus nicht am Platze, weil es danach keinen Kontrast gibt, da der פרעש und der קרא beide gleich unbedeutend sind, und die Tötung des erstern ebensowenig eine Sünde sein kann, wie die des letztern. LXX drücken נפשי aus, doch liegt dies graphisch zu fern. Ich vermute, dass der Text für פרעש אחד ursprünglich נפש אדם las. Das Subjekt zu ירדף ist unbestimmt und הקרא — Bedeutung unbekannt, aber jedenfalls ein jagbarer Vogel — als Objekt zu fassen. Dann ist der Sinn: denn der König von Israel macht Jagd auf ein Menschenleben, wie man

auf den Bergen den Korê jagt, das heisst, er macht sich aus meiner Verfolgung ebensowenig ein Gewissen, wie man sich aus der Jagd auf den Korê macht. Der Korê gehört wahrscheinlich zu den winzigen Vögeln, die für die Gärten und Felder eine Plage sind, sodass seine Erlegung als Wohltat für die Menschen angesehen wurde, wobei die Grausamkeit gegen das Tier nicht in Betracht kam. Manche der Neuern lesen כַּנֶּשֶׁר für כאשר, aber abgesehen, von dem zweifelhaften Hebräisch, das dadurch entsteht — denn es müsste statt dessen כרדף הנשר את הקרא heissen — hat der Vergleich danach keinen rechten Sinn.

21. חטאתי ist hier so viel wie: vergib mir. Ueber diesen Sinn des Ausdrucks sieh zu Ex. 9, 27.

23. Für ביד ist nach Targum, Vulg. und sehr vielen hebräischen Handschriften בְּיָדִי zu lesen.

XXVII.

1. עתה kann neben der unbestimmten, allgemeinen Zeitangabe יום אחד nur heissen: wie die Sachen jetzt stehen, das ist, solange ich in israelitischem Gebiete mich aufhalte. המלט drücken LXX nicht aus. Mir scheint umgekehrt, dass das Verbum fin. zu streichen ist. Dann ist המלט Inf. constr. und der Sinn des Satzes der: für mich ist nichts besser (hebräisch nichts so gut) als nach dem Lande der Philister flüchten. ונואש kann dann sehr gut Fortsetzung zu המלט sein.

3. Hier ist zu beachten, dass אשת נבל in dieser Verbindung nur so viel sein kann wie die gewesene Frau Nabals. Die Ausdrucksweise, wobei der Begriff „gewesen“ nur aus dem Zusammenhang hervorgeht, ist dem Hebräischen eigen; vgl. zu Jos. 17, 15 und besonders zu Ex. 7, 12.

5. ערי השדה ist Bezeichnung für kleine und unbedeutende Städte, die keine Ringmauer haben. Solche Städte wurden im Kriege leicht eingenommen und zerstört. Die Wohnungen in solchen Städten waren daher blosse Lehmhütten, die kaum einen Wert hatten. Aus diesem Grunde werden die Wohnungen solcher Städte vom Gesetze nicht als Häuser, sondern als Feldbesitz betrachtet; vgl. zu Lev. 25, 31. Daher ערי שדה als Bezeichnung solcher Städte.

7. Für ימים וארבעה ist ארבעה zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von ים aus dem Vorhergehenden. Ueber ארבעה חדשים als Zeitangabe vgl. zu Ri. 19, 2. Beinahe

anderthalb Jahre hätte Davids wirkliches Treiben der Kenntnis des Achis sich nicht entziehen können; vgl. V. 10.

8. Die Worte כי הנה מעולם ישבת הארץ אשר מעולם sind stark verderbt, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

9. Für ויבא ist entschieden וַיָּבֵא zu sprechen; vgl. V. 11 להביא גת. Nur so, wenn Achis die Beute oder ein gut Teil davon erhielt, wird der Ausdruck והיה לי לעבד עולם in V. 12 erklärlich. Somit ist auch hier Ziklag der Ausgangspunkt für Davids Streifzüge. David bringt bloss die Beute nach Gath, um sie dem Achis zu geben. Und sonach fällt der Widerspruch weg, den Wellhausen und Stade zwischen V. 7—12 und V. 6 zu finden glauben.

10. Für אל lesen die Neuern אָן, aber dieses findet sich als Keri nur Hi. 8, 2 und dessen Gebrauch beschränkte sich wahrscheinlich auf die Poesie. Der Verfasser sprach das fragliche Wörtchen ohne Zweifel אֶל, und dahinter ist דָוִד אָנָה irrtümlich ausgefallen.

11. Streiche das zweite לאמר. יגידו עלינו allein heisst, sie werden uns verraten; vgl. Hi. 36, 33. Andere lassen den Satz כה עשה דוד, den sie auf Davids wirkliches Treiben beziehen, von dem fraglichen לאמר abhängen. Aber danach müsste es עלי statt עלינו heissen. Bei gestrichenem לאמר bezieht sich der fragliche Satz auf Davids Vorschützung in V. 10, während וכה משפטו auf sein in V. 9 beschriebenes Verfahren hinweist. Ueber die Folge dieser beiden Sätze sieh zu 25, 3. Für וכה liest man besser וזה. Neben dem vorherg. כה ist diese Verschreibung leicht erklärlich. כה ist Adverb und kann als solches nicht gut Subjekt oder Prädikat in einem Satze sein.

XXVIII.

1. לצבא ist mir hier verdächtig, und ich vermute, dass man statt dessen לצאת oder לבא zu lesen hat. Jedes dieser beiden scheint mir besser als die Recepta, weil יצא להלחם sowohl wie בוא להלחם sich belegen lässt, vgl. 2 K. 19, 9. Neh. 4, 2 und 2 Chr. 35, 22, während נקבצו להלחם nirgends vorkommt.

2. שמר לראשי kommt nur hier vor. Der Ausdruck heisst nicht Leibwächter an meinem Hofe, denn dazu passt כל הימים nicht, sondern er ist so viel wie: zu meinem Schutze mir zur Seite kämpfend. Da ihm David versichert, dass er ausserordentliche Bravour zeigen wird, verspricht ihm Achis, dass er ihn, wenn diese Versicherung sich erfüllt, in der Schlacht stets an seiner Seite

wolle kämpfen lassen, was eine ehrenvolle Auszeichnung war. Schon deshalb, weil Achis von der Bravour Davids sich erst überzeugen muss, ehe er ihm diese Auszeichnung werden lässt, ist die gewöhnliche Fassung des Verbums in diesem Satze im Sinne des Präsens falsch. Ausserdem, wenn das Verbum hier im Sinne des Präsens gemeint wäre, müsste es שמתיך statt אשימך heissen.

3. Sieh zu 25, 1. Wegen der Einschaltung der Stücke dazwischen erhält hier die Erzählung von dem Besuche Sauls bei der Hexe eine zweite Einleitung. Aehnliches haben wir zu Num. 30, 2. 31, 3 nachgewiesen. ובעירו ist zu streichen. Das Wort entstand aus einer Variante zu הסיר im zweiten Halbvers, wofür irgendein Schriftgelehrter auf Grund von 2 K. 23, 24 בִּעֵר forderte.

8. Der Satz וילבש בגדים אחרים ist wahrscheinlich eine Glosse zu ויתחפש. Die Glosse ist an dieser Stelle erklärlich, weil der glossierte Ausdruck hier zum ersten Male sich findet. Dass Hithp. von חפש entweder überhaupt oder in demselben Sinne wie hier nicht im allgemeinen Gebrauch war, ersieht man aus 1 K. 14, 2, wo statt dessen ein anderes Verbum in Anwendung kommt. הוא oder עמו ist zu streichen, wahrscheinlich letzteres. לילה endlich ist nicht blosses Flickwort, sondern unerlässliche Zeitangabe; denn die Hexe operierte erklärlicher Weise nur bei Nacht.

10. Zu diesem Schwur bemerkt Rabbi Simon ben Lakisch: Saul, im Hause der Hexe bei JHVH schwörend, benahm sich wie eine Frau, die in den Armen des Buhlen bei dem Leben ihres Gatten schwört; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 26. Tatsächlich aber war der Schwur חי יהוה im gemeinen Leben blosse Redensart, und man dachte dabei ebensowenig an JHVH wie man im Deutschen beim frivolen Gebrauch von „göttlich“ und „gottvoll“ an Gott denkt.

12. Für שמואל ist mit Perles שאול zu lesen. Das Weib sah den Saul genauer an und erkannte in ihm den König. Daher ihr plötzlicher Schrecken. Die Korruption entstand hier unter dem Einfluss der obengenannten Midraschstelle, wo über die Erscheinung heraufbeschworener Geister allerlei gefabelt wird, eine Fabelei, die offenbar zum grössten Teil aus der biblischen Erzählung unter falschen Voraussetzungen deduziert ist. Nach dieser Fabelei glaubte man, das Weib habe Saul erkannt, weil der Geist Samuels in einer solchen Weise heraufkam, wie Geister nur wenn sie von einem König zitiert werden zu tun pflegen; vgl. zu V. 14.

13. Streiche כי, das dem Missverständnis des unmittelbar Vorhergehenden seine Setzung verdankt. Da man den Schrecken

des Weibes aus der Art, wie Samuel erschien, sich erklären zu müssen glaubte, schaltete man die begründende Partikel zum vermeintlichen bessern Verständnis ein. LXX, die אָמְרִי statt כִּי haben, verfolgen damit einen ähnlichen Zweck. Ueber אלהים wird gestritten, ob dieser Ausdruck hier einen Geist oder Gott ähnliches Wesen bezeichnen kann. Der Streit ist jedoch ein Streit um des Kaisers Bart, denn vor diesem אלהים ist איש einzuschalten und עֹלֶה für עלים zu lesen. Nachdem durch Dittographie aus dem Folgenden die Pluralendung am Partizip entstanden ist, wurde das dazu unpassende איש gestrichen.

14. ἄνδρα ὄρθιον, wodurch LXX איש זקן wiedergeben, hängt wohl wie Z. Frankel vermutet, mit der obenerwähnten rabbinischen Fabelei über die Erscheinung heraufbeschworener Geister zusammen. Denn man glaubte, dass nur ein von einem Könige zitierter Geist in natürlicher Position sich sehen lässt, während die Geister in andern Fällen in umgekehrter Stellung, das heisst, mit den Füssen nach oben, erscheinen. Daher die Konjektur der LXX. Die Dolmetscher konjizierten aber זָקֻף als Partizip pass. für זקן, nicht זֹקֵף wie allgemein vermutet wird. Denn זקף ist im Bibl.-aram., wie auch im Syr. und Rabbinischen ein transitives Verbum.

16. Für ויהי ערך ist wahrscheinlich zu lesen וַיַּעַזְבְךָ = und hat dich im Stiche gelassen. Andere lesen עם רעך, doch passt עם zum vorherg. מעליך nicht.

17. לרעך ist hier in dem zu 15, 28 angegebenen Sinne zu verstehen. An dieser Stelle kann der fragliche Ausdruck um so weniger in dem sonstigen Sinne gefasst sein wollen, da ihm לדוד als Apposition folgt. Denn, wie schon früher bemerkt, kann רֵעַ wohl den Nächsten im allgemeinen bezeichnen, aber nicht eine bestimmte andere als die in Rede stehende Person.

18. הדבר הזה hat Wellhausen missverstanden, und dieses Missverständnis veranlasste ihn, am Schlusse des Verses היום zu streichen, weil das hier gemeinte „Heute" so viel sei wie der morgende Tag. Tatsächlich aber weist הדבר הזה nicht auf den Tod Sauls Tags darauf hin, sondern auf das Unterlassen JHVHs, ihm durch das Orakel oder sonstwie Bescheid zu geben, worüber Saul in V. 15 klagte.

20. An וימהר ist nichts zu ändern. Der Ausdruck besagt aber nur, dass das Niederfallen Sauls sofort nach Samuels Rede geschah, nicht aber dass Saul sich beeilte und es beschleunigte. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 48, 16 und Pr. 6, 18, wo מהר

von Sachen gebraucht ist, denen doch keine Absicht zugeschrieben werden kann.

22. Ueber das bescheidene פת לחם, obgleich nach V. 24 zu frischgebackenen Brotkuchen ein feiner Kalbsbraten in reichlichem Masse serviert wurde, sieh zu Gen. 18, 4.

24. Ueber die für den König frisch gebackenen Brotkuchen sieh zu Deut. 16, 3.

XXIX.

1. Für בַּעַיִן las der Text ursprünglich בְּעֵין, und das nomen rectum ist irrtümlich ausgefallen, aber schwerlich war es דור, das LXX zum Ausdruck bringen. Mit blossem עין wäre על gebraucht, nicht ב.

2. סרני פלשתים, eigentlich die Gaue der Philister, bezeichnet hier die von diesen Gauen gestellten Mannschaften. למאות ולאלפים ist = nach Kompagnien und Regimentern geordnet. Die Erklärer, die unter סרנים hier Fürsten verstehen, sind gezwungen die Präposition in למאות ולאלפים im Sinne von „mit" zu fassen, welchen Sinn aber ל nie und nimmer haben kann.

3. Für שנים ist mit den meisten der Neuern שנתים zu lesen Wellhausen liest ימים שְׁנַיִם und fasst dieses im Sinne von „zwei Jahre", wofür aber der Ausdruck absolut unhebräisch ist.

7. Für תעשה ist ohne Zweifel אעשה zu lesen. Dass David selber auf eigene Faust dem Willen der Fürsten oder Heerführer der Gaue der Philister sich widersetzen würde, war völlig ausgeschlossen. Achis als König hätte allerdings gegen deren Ansicht entscheiden können, aber dann würde er etwas getan haben, was ihnen missfallen hätte, und das wollte er nicht.

8. Man erhält hier den Eindruck, dass es David mit seinem Wunsche, mitzuziehen, wirklich ernst war, sonst hätte er statt darauf zu dringen froh sein müssen, dass ihm dieser Wunsch versagt wurde. David mochte in diesen Krieg mitziehen wollen, in der Hoffnung, dass es ihm gelingen würde, Saul zu töten und so auf den Thron zu gelangen. Zwar hatte David frühere Gelegenheiten, Saul zu töten, unbenutzt gelassen, aber nur aus Gründen der Klugheit. Denn, wenn er Saul in der Höhle getötet oder als er sich zu ihm Nachts ins Lager gestohlen, während er in tiefem Schlaf lag, so wäre dies eine Mordtat gewesen, die ihm die Gunst des Volkes gekostet hätte; vgl. zu 25, 28. Anders aber würde die Sache gelegen haben, wenn David als Vasall des Königs der Phi-

lister wie gezwungen mit diesem in die Schlacht gezogen wäre und den Saul erschlagen hätte. Denn dann würde der Täter unentdeckt geblieben sein, und selbst wenn er bekannt geworden wäre, hätte man die Tat israelitischerseits als unbeabsichtigt gedeutet und verziehen. Für einen Mann, der ein Menschenleben opfern konnte, bloss um sich ein Weib zu verschaffen — vgl. 2 Sam. 11, 15 — ist in einem Falle, wo für ihn nichts weniger als ein Thron auf dem Spiele steht, eine solche Kalkulation keineswegs zu viel.

9. Für ידעתי ist höchst wahrscheinlich יָדַעְ zu lesen. Die Recepta gibt keinen befriedigenden Sinn. כי טוב וגו׳ heisst für uns nicht mehr als: dass ich mit dir sehr zufrieden bin; vgl. 1 K. 18, 24 טוב הדבר, wodurch die Zufriedenheit mit einem Vorschlag ausgedrückt wird, und sieh zu 1 K. 2, 42.

10. Für das zum Teil unhebräische השכם בבקר ועבדי אדניך ist entschieden zu lesen שֵׁב עד הבקר אתה ואנשיך; vgl. V. 11.

XXX.

1. נגב ohne Artikel und ohne nähere Bestimmung kann nicht richtig sein. Es ist daher hinter dieses Wort כָּלֵב einzuschalten und V. 14 נגב כלב zu vergleichen.

6. מרה נפש כל העם heisst die ganze Mannschaft war in der tiefsten Verzweiflung. Dabei kommt es hier hauptsächlich darauf an, dass die Leute in diesem Zustande wie rasend waren und darum fähig, irgend etwas Schreckliches zu tun; vgl. zu Ri. 18, 25.

9. Der Satz והנותרים עמדו, der im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden unverständlich ist und V. 10 vorwegnimmt, ist zu streichen.

15. אם תמיתני kann nicht für alle Fälle gemeint sein, da der Bursche daran nicht denken konnte, dass David, der gegen ihn so freundlich gewesen war, ihn ohne besonderen Grund töten würde. Wie ואם תסגירני וגו׳ für den Fall berechnet ist, dass es dem Redenden gelingen wird, David zu der gewünschten Schar zu führen, so hat man bei אם תמיתני an den widrigen Fall zu denken. In letzterem Falle fürchtet der Bursche, dass ihn David aus Aerger töten möchte; vgl. 1 K. 18, 12. Die Schlussworte heissen danach: so will ich versuchen, dich zu der Schar zu bringen. Die Auslieferung an den Herrn verbat sich der Sklave, weil David, der ihm über sich nichts gesagt hatte, auch ein Verbündeter jener Schar sein konnte.

17. למחרתם ist wegen seines Suff. Pl. nicht nur hier, sondern überhaupt unmöglich, da מחרת seiner Bedeutung nach nur zu einem

einzigen Tage in Beziehung gebracht werden kann. Man lese dafür ויחרימם. Andere lesen לְהַחֲרִמָם, was aber in diesem Zusammenhang syntaktisch falsch wäre. נער ist hier = Packknecht. Während ihre Herren gekämpft, hatten die Packknechte die Kamele bestiegen und waren so entkommen.

19. ומשלל drücken LXX aus vor ועד בנים ובנות, welches Verfahren die meisten der Neuern befolgen. Mir aber scheint, dass ועד vor כל zu streichen ist. Dann ist der Sinn: und von der Beute fehlte nichts, das usw. Das zweite להם bezieht sich ebenso wie das erste nicht auf die Amalekiterschar, sondern auf die Leute Davids. Ueber לקח mit ל der Person, der das Objekt genommen wird, vgl. Ri. 17, 2.

20. כל הצאן והבקר bezeichnet sichtlich das Vieh der Amalekiter, doch scheint mir der Ausdruck dafür zu unbestimmt, weshalb ich den Wegfall einer nähern Beschreibung vermute. Der Text ist hier auch sonst nicht in Ordnung, denn für נהגו לפני hat man mit allen Neuern nach LXX וינהגו לפניו zu lesen. Die Beute ging im Triumphzuge dem Siege voran; vgl. Jes. 8, 4 und sieh zu Jes. 40, 10 und 2 Chr. 28, 14.

21. Auch hier ist der Text im zweiten Halbvers nicht richtig überliefert. Man lese ויגשו אל דוד ואל העם וישאלו.

22. רע sowohl wie בליעל heisst hier nichts Schlimmeres als missgünstig, respekt. Missgunst; vgl. über ersteres 25, 3 רע מעללים und über letzteres 25, 25 איש הבליעל, beides mit Bezug auf einen Menschen gebraucht, dem nichts Böseres nachgesagt wird, als dass er nichts gern hergab. Zu בליעל lässt sich auch Deut. 15, 9 vergleichen. Für עמי ist nach drei der alten Versionen עמנו zu lesen. Wellhausen meint, der Sing. sei hier echt hebräisch, aber er irrt. Ein ganzes Volk, ein ganzer Stamm oder auch eine beträchtliche Gesamtheit desselben Stammes können im Hebräischen von sich im Singular reden, aber nicht eine Handvoll zusammengelaufener Leute aus verschiedenen Stämmen wie die, aus denen diese Mannschaft Davids zusammengesetzt war; vgl. 22, 2. Wellhausen verweist auf 2 Sam. 21, 4, allein dort sprechen die Gibeoniter als Gemeinschaft derselben fremden Abstammung innerhalb Israels.

23. Auch hier liegt der Text im Argen. Für אחי את drücken LXX אַחֲרֵי aus, was alle Erklärer richtig herstellen. Aber damit ist nicht viel geholfen, denn offenbar ist hier auch etwas ausgefallen, das Objekt zu נתן war, und das nach Vermutung sich nicht ermitteln lässt. Bei וישמר אתנו denkt David nicht an die Mannschaft selbst,

sondern an ihre Weiber und Kinder, die in den Händen der Amalekiter in grosser Gefahr gewesen waren.

26. Für לרעהו lesen die Erklärer nach LXX לעריהם, was wohl plausibel ist. Doch ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ersteres als durch Dittographie aus dem folgenden לאמר entstanden zu streichen ist. Ueber ברכה sieh zu Gen. 33, 11. Hier wird das Geschenk ברכה genannt, weil dasselbe den Empfängern als Vorläufer von Davids Besuch gelten soll; vgl. 2. Sam. 2, 1. 2.

XXXI.

2. Sprich וַיַּכּוּ und sieh zu 1 Chr. 10, 2. Die massoretische Vokalisierung des Wortes ist unkorrekt. Möglicher Weise beruht die Vokallosigkeit des כ nur auf einem Schreibfehler, denn anderswo hat der zweite Radikal in dergleichen defektiv geschriebenen Hiphilformen den ihm zukommenden Vokal; vgl. V. 9. 2 Sam. 6, 3. 1 K. 5, 31. 2 K. 2, 11. 8, 20 und öfter.

3. Der erste Satz ist als Folge des Vorhergehenden und mit Bezug auf Sauls Person zu verstehen. Die drei Söhne Sauls, die ihm zur Seite gekämpft hatten, waren ihm ein Schutz gewesen; nachdem diese aber gefallen waren, blieb er in der Schlacht ohne besondere Deckung und wurde daher von allen Seiten stark bedrängt und vielfach angegriffen. וימצאהו ist im Sinne von „treffen“ zu verstehen; vgl. zu 23, 17. Die Schützen trafen Saul mit dem Bogen. Wellhausens Einwand, dass es „mit dem Pfeile“ heissen müsste statt „mit dem Bogen“ ist pedantisch und verrät geringe Belesenheit im A. T., denn auch Hi. 20, 24 ist von dem einen Menschen durchbohrenden Bogen die Rede, und sein Zweifel darüber, dass מצא überhaupt die Bedeutung „treffen“ haben kann, in Anbetracht von Deut. 19, 5 unbegreiflich. אנשים streichen die meisten Erklärer, weil der Ausdruck in der Parallelstelle 1 Chr. 10, 3 fehlt. Mir aber erscheint es wahrscheinlicher, dass der Chronist dieses Wort aus Unverständnis wegliess, als dass es hier in unerklärlicher Weise in den Text geraten ist. Ich vermute, dass in dem Wort ein Adverb mit der Endung ôm oder âm von dem Stamme אנש steckt, dessen Partizip pass. in den Propheten und der Poesie häufig ist, und von dem Niph. auch in der Prosa sich findet; vgl. 2 Sam. 12, 15. Die Bedeutung dieses אנש ist offenbar nicht „schwach sein“, wie die Lexika angeben, sondern gefährlich sein, denn nur das passt z. B. Jer. 17, 16 und Hi. 34, 6. אֲנֻשֹׁם oder אֲנֻשָׁם konnte daher sehr gut gefährlich oder fatal heissen. Dass der Aus-

druck sonst im A. T. nicht vorkommt, verschlägt nicht viel. Auch das Substantiv תשורה z. B. findet sich nur in unserem Buche. Im zweiten Halbvers ist das Verbum וַיָּחֶל oder וַיֵּחֶל zu sprechen, als Kal. respekt. Niph. von חלה; vgl. LXX, die das Wort ἐτραυματίσθη wiedergeben. ויחל מאד ist = und er wurde sehr schwach oder krank; vgl. die Bemerkung der Massora: ... ט׳ בקריאה וסימנך ויחל נח איש אדמה ויחל מאד מהמורים מן היורים דדברי הימים תרין בתראי לישן חולי. מהמורים endlich ist zu streichen. Dieser Zusatz beruht auf Verkennung des vorhergehenden Verbums. Diejenigen Erklärer, die mit Wellhausen ויָּחֶל und מהמורים beibehalten und den Satz widergeben „und es erfasste ihn grosse Angst vor den Schützen", vergessen oder wissen nicht, dass „erbeben" oder „von Angst erfasst werden" hebräisch nicht durch Hiph. von חיל, sondern durch dessen Kal ausgedrückt, und dass die Person, vor der man Angst hat, durch מפני oder, minder klassisch, durch מלפני, aber niemals durch blosses מן bezeichnet wird; vgl. Deut. 2, 25. Jer. 5, 22. Joel 2, 6. Ps. 96, 9. 114, 7. 1 Chr. 16, 30. — 1 Chr. 10, 3, unsere Parallelstelle, kann nichts beweisen. Von einer Furcht vor den Pfeilen der Bogenschützen kann hier auch kaum die Rede sein. Denn Saul fürchtete ja nicht den Tod, sondern, wie wir gleich darauf erfahren, Spott und Qual bei lebendigem Leibe, weshalb er auch vorzog, sich ins Schwert zu stürzen.

4. ודקרני kann nicht richtig überliefert sein, denn seine Leiche konnte Saul durch seine Massregel vor Misshandlung nicht schützen. 1 Chr. 10, 4 fehlt das fragliche Wort, weshalb es gewöhnlich auch hier gestrichen wird. Ich vermute jedoch, dass dafür ולקחני zu lesen ist. Dieses hatte aber keine selbständige Bedeutung, sondern diente lediglich dazu, die Handlung des folgenden Verbums vorzubereiten.

6. גם כל אנשיו stimmt nicht zu V. 17, wo neben dem Tode Sauls und seiner Söhne nur von der Flucht des Heeres, nicht von dessen Vernichtung die Rede ist. Auch kann jemandes אנשים nur eine kleine Mannschaft bezeichnen, nicht aber ein bedeutendes Heer, wie man es sich hier denken muss. Der Ausdruck, der in LXX fehlt, ist als späterer Zusatz, gemacht mit Rücksicht auf 28, 19, zu streichen.

9. Für וישלחו wollen manche Erklärer וַיְשַׁלְּחוּ lesen, doch ist, selbst wenn das Objekt nicht Kopf und Rüstung Sauls sind — was aber keineswegs sicher steht — nur Piel richtig, und zwar wegen der vielen Gemeinden der Philister, zu denen die Boten gesandt wurden; vgl. den Gebrauch von Pual dieses Verbums Obad. 1, 1.

Für בית dagegen ist nach 1 Chr. 10, 9 את zu lesen und dieses als nota acc. zu fassen. Die Korruption ist hier unter dem Banne von בית עשתרות im folgenden Verse entstanden.

10. An תקעו ist nichts zu ändern. Das von Lagarde dafür vorgeschlagene und von allen Neuern angenommene הֹקִעוּ = hingen auf passt hier nicht, weil dieses Hiph., dessen Bedeutung unsicher ist, nur mit Bezug auf einen lebenden Menschen gebraucht werde kann.

11. Streiche das bei der Konstruktion des zweiten Halbverses unmögliche אליו. Der zu streichende Ausdruck ist durch vertikale Dittographie aus כליו im vorhergehenden Verse entstanden.

12. Für ויבאו ist entschieden nach 10, 12 וַיְּבִאוּ als Hiph. zu sprechen und das Objekt dazu aus dem Vorhergehengen zu entnehmen.

13. Die Endung â in ביבשה bezeichnet den casus obliquus, der von der Präposition abhängt; vgl. zu Gen. 1, 30.

---

2 SAMUEL.

I.

1. Da עמלק sonst mit dem Artikel nicht vorkommt und als Eigennamen ihn auch schwerlich haben kann, so ist für העמלק hier העמלקי zu lesen. Wellhausen schwankt zwischen העמלקי und עמלק ohne Artikel, doch wäre letzteres an dieser Stelle nicht richtig. Denn עמלק ist Bezeichnung für das gesamte Volk dieses Namens, David aber hatte bloss eine Schar Amalekiter besiegt, und diese kann nur durch עמלקי bezeichnet werden. Statt des gewöhnlichen יוֹמַיִם ist hier die Verbindung ימים שנים gewählt wegen ביום השלישי im folgenden Verse, das sich dabei besser ausnimmt.

4. Hier ist die Konstruktion im zweiten Halbvers verkannt worden. Man nimmt allgemein an, dass אשר an dieser Stelle, wie sonst das sinnverwandte כי, direkte Rede einführt. Das ist jedoch nicht wahr. Denn diese Funktion ist unserer Partikel nicht eigen. Tatsächlich fasst אשר hier die damit eingeleiteten Worte zu einer Einheit zusammen, und der so zum Substantiv gewordene Satz bildet das Subjekt eines Satzes, zu dem הדבר aus dem Vorhergehenden als Prädikat zu supplizieren ist. Die Frage Davids lautete מה היה הדבר und darauf ist die Antwort des Burschen אשר גם וגו׳ הוא הדבר אשר היה. Ueber die Konstruktion vgl. zu 1 Sam. 15, 20. וימותו fehlt in LXX Luc. und Syr., allein ohne dieses würde sich . . . וגם מתו nicht gut ausnehmen. Ueber וימותו neben נפל vgl. 2, 23. Von den Söhnen Sauls wird hier nur Jonathan genannt, obgleich nach 1 Sam. 31, 2 deren dreie in der Schlacht gefallen waren, weil das Interesse Davids neben Saul in Jonathan zentriert.

5. איך ידעת heisst es hier, nicht במה ידעת nach Gen. 15, 8, weil letzteres nach dem von einer andern Person beigebrachten Beweis fragen würde, der zur Ueberzeugung des Subjekts geführt, während David nach einer Ueberzeugung durch den eigenen Augenschein fragt.

6. Die Abweichung des folgenden Berichtes von der Angabe 1 Sam. 31, 3. 4 erklärt Cornill (Königsberger Studien 1, 54 ff.) durch die Annahme, dass die Erzählung des Amalekiters eine Flunkerei sei, die er dem David vormachte. Dies ist sehr plausibel, da der Mann David gegenüber sich als Faktor bei dem Tode Sauls darstellen konnte, lediglich weil er dadurch eine grössere Belohnung für seine Botschaft zu erzielen hoffte. נקרא נקריתי kann nur heissen „ich kam zufällig", aber auf ein Schlachtfeld gerät kein Mensch zufällig während die Schlacht im Gange ist. Ich vermute daher, dass hier Worte ausgefallen sind, die ein passenderes Komplement für נקרא נקריתי enthielten, bin jedoch nicht imstande, eine Emendation vorzuschlagen. Für das unmögliche ובעלי lese man ועלי. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von ב aus dem Vorhergehenden. עלה heisst in der spätern Sprache unter anderem ein Ross besteigen; vgl. zu Jer. 46, 9. Danach kann עלי הפרשים sehr gut die Berittenen, die Reiterei bezeichnen. Der Ausdruck ist der Deutlichkeit wegen gewählt, weil blosses פרשים sowohl Reiter als auch Rosse bedeuten könnte.

8. Dieser Vers ist zu streichen. Die zweite Vershälfte war, wie das Kethib ויאמר deutlich zeigt, anfangs eine Variante zu V. 13 b. Als solche stand sie natürlich am Rande, wurde aber später für ausgelassenen Text verkannt und drang sonach hier ein, nachdem sie vornen dem Sinne nach ergänzt wurde. Dem Saul konnte in dem Augenblick, wo er den Tod suchte, nichts daran gelegen sein, wer ihn ihm gab.

9. Was שבץ bedeutet, lässt sich nicht sagen, jedenfalls aber etwas, woran man stirbt, aber nicht sofort. Darum bittet Saul den Amalekiter, ihm den Garaus zu machen; sieh zu Ri. 9, 54. Der zweite Halbvers heisst: denn solange ich noch lebe. Den mit diesen Worten angefangenen Satz bringt Saul nicht zu Ende, denn er war inzwischen zusammengebrochen; vgl. V. 10 אחרי נפלו. Vollendet würde der so begonnene Satz lauten: denn solange ich noch lebe sollen diese Unbeschnittenen mit mir ihren Mutwillen nicht treiben; vgl. 1 Sam. 31, 4. Ein anderes Beispiel von einem abgebrochenen Satze werden wir weiter unten 13, 16 finden. Ueber כל עוד = solange sieh zu Hi. 27, 3.

10. Für ואצעדה ist wohl והאצעדה zu lesen, da der Artikel bei diesem Nomen schwerlich entbehrt werden kann.

11. וגם ist hier so viel wie: und ein Gleiches taten; vgl. 1 Sam. 28, 23 und besonders hier 19, 41.

12. Da עם יהוה begrifflich von בית ישראל nicht verschieden ist, so muss man nach LXX יהודה für יהוה lesen. Ueber die Verbindung עם יהודה vgl. 19, 41. 2 K. 14, 21. Jer. 25, 1. 2. An diesen Vers schloss sich ursprünglich V. 17 an. Alles dazwischen ist ein späterer Einschub. 4, 10 setzt allerdings diesen Einschub bereits voraus.

13. Auf אי מזה אתה gibt איש גר עמלקי אנכי schwerlich eine Antwort. Ich vermute daher, dass man עַם vor אתה einzuschalten hat. Ueber אי מזה עם vgl. Jona 1, 8. Die Verbindung ist sehr selten, weshalb das Substantiv fälschlich עִם gelesen und als widersinnig weggelassen wurde. Ueber die Variante zum zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu V. 8. Für בן איש גר עמלקי, das ihm zu weitschichtig erscheinen mochte, forderte der Autor jener Variante blosses עמלקי, doch nur aus Unverständnis. Denn wäre der Bursche ein in seiner eigenen Heimat oder sonstwo im Auslande wohnender Amalekiter gewesen, so würde er für seine Tat nicht mit dem Tode bestraft worden sein. Als Nichtisraelit dagegen, der im Lande Israel, wonicht geboren, so doch erzogen wurde — denn weniger als das kann בן איש גר nicht heissen — und darum einerseits wohl wusste, wie heilig unter den Israeliten die Person des Gesalbten JHVHs ist, andererseits als Schutzbürger die Verpflichtung hatte, dieser Heiligkeit mit entsprechender Scheu zu begegnen, verdiente er die höchste Strafe.

16. פיך ענה בך heisst: dein eigenes Geständnis klagt dich an. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 20, 16.

18. Hier schrieb der Verfasser selber nur ויאמר, das er וַיֹּאמֶר sprach, und das das folgende Klagelied einleiten sollte. Der Rest des Verses ist ein späterer Einsatz, und dieser fordert für ויאמר die überlieferte Aussprache und die Bedeutung „und befahl.“ Für das widersinnige קשת ist wahrscheinlich כִּי קָשְׁתָה zu lesen und dieses als Begründung des Vorhergehenden zu fassen. David befahl, mit den Judäern das Klagelied einzuüben, denn es war sehr schwierig, das heisst, gar nicht leicht auswendig zu lernen. Danach fand schon der Autor dieses Einsatzes den Text des Liedes nicht in Ordnung, denn nur ein verderbter Text konnte das Auswendiglernen der kurzen Komposition erschweren. Ueber die angenommene Bedeutung von קשה vgl. Ex. 18, 26.

19. Gleich hier ist der Text heillos korrumpiert. הצבי = die Zier ist ohne nähere Bestimmung nicht möglich, und הַצְּבִי, wie

manche lesen wollen, viel zu schwach, von der zu ישראל unpassenden Femininform abgesehen.

21. Dem Ausdruck ושדי תרומות steht man ratlos gegenüber. Vielleicht ist für ושדי nach Targum וְאַל דֵּי zu lesen. Danach wäre der Sinn der: und möge auf euch nicht so viel wachsen, wie die Abgaben an den Priester. Dass עליכם sonach mit Bezug darauf den Begriff der Ruhe und mit Bezug auf das Vorhergehende den Begriff der Bewegung ausdrückt, verschlägt nicht viel; denn der Rhythmus ist nur fürs Ohr. Uebrigens soll Obiges nur als schwacher Versuch gelten, diesen äusserst schwierigen Ausdruck zu erklären. Im zweiten Halbvers ist für שם נגעל mit anderer Wortabteilung שֶׁמֶן גָּעַל zu lesen und שמן als Objekt des Verbums zu fassen. געל heisst eigentlich eine absorbierte Flüssigkeit wieder von sich geben; vgl. zu Hi. 21, 10. Hieraus entsteht erst der Begriff „etwas, das man früher mochte, verabscheuen.“ An dieser Stelle ist das Verbum in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht und der Sinn des Satzes der: denn der Schild der Helden spie sein Oel aus. Wo dieses geschah, geht daraus hervor, dass den Bergen von Gilboa dafür geflucht wird. Nur dazu passt das letzte Glied, und nur bei dieser Fassung erklärt sich die Art des Fluches, denn sie entspricht dann der Art der Schuld. Weil die Berge von Gilboa es zugaben, dass der Helden Schild sein Oel ausspie und ihnen gleichsam zur Wässerung zuführte, darum sollen sie fürderhin mit Tau und Regen nicht gewässert werden. Ueber das Entsprechende zwischen dem Fluche und der fluchwürdigen Tat sieh zu Jer. 20, 17. Selbstverständlich sind die Worte bildlich zu verstehen und „der Schild der Helden spie sein Oel aus“ so viel wie: er hat sich nicht bewährt. Wie immer aber man diesen zweiten Halbvers fassen mag, er setzt voraus, dass Saul in der Schlacht durch Feindes Hand fiel, und steht darum sowohl zu V. 6—10 als auch zu 1 Sam. 31, 4 b in Widerspruch.

23. Das Partizip Niph. hat reziproke Bedeutung; sonst würde es האהובים statt הנאהבים heissen.

24. Für עדנים, das unmöglich Kleidung bezeichnen kann, ist entschieden סְדִנִים oder סדינים zu lesen. LXX drücken עֶדְיָן aus, aber dazu passt המלבשכם nicht. Ausserdem ist vom Geschmeide erst im folgenden Versglied die Rede.

25. בתוך המלחמה ist nicht völlig klar, aber nicht notwendig unrichtig. Im Gegensatz zu גבורים kann der fragliche Ausdruck so viel heissen wie: unter den gewöhnlichen Kriegern, eigentlich

unter solchen, die nicht Helden waren; sieh zu Gen. 3, 2 und die Schlussbemerkung zu Ex. 28, 1. Im zweiten Halbvers ist für חלל במותיך vielleicht zu lesen מִתּוֹךְ אֱיָלֵל.

26. אהבתך allein ist = deine Liebe zu mir, und לי hat man mit dem Verbum zu verbinden. כלי מלחמה bezeichnet nicht die Krieger oder Helden, sondern ist wörtlich zu verstehen und ויאבדו im Sinne von „und haben sich als nutzlos erwiesen"; vgl. zu V. 21 b.

II.

2. Ueber אשת נבל = die ehemalige Frau Nabals sieh die Bemerkung zu 1 Sam. 27, 3.

3. Streiche nach LXX העלה דוד und lies והאנשים für ואנשיו. Zu letzterem passt אשר עמו nicht; vgl. 3, 20 b. האנשים ist dann ein weiteres Subjekt zum Verbum des vorhergehenden Verses.

4. אשר streichen manche, und andere setzen dieses Wort unmittelbar hinter לאמר, jedoch ohne es begreiflich zu machen, wie dasselbe in den Text überhaupt oder an seine jetzige Stelle kam. Mir scheint, dass hinter אשר etwas ausgefallen ist, das die Jabesiter näher beschrieb, etwa הושיעם שאול מיד נחש העמוני; vgl. 1 Sam. 11, 1—11. Es muss hier von dem die Rede gewesen sein, was Saul für die Jabesiter getan hatte, denn in seiner folgenden Botschaft an sie spielt David darauf an; sieh zu V. 6.

6. Weil הזאת mit dem futurischen אעשה sich nicht zu vertragen scheint, lesen alle Neuern mit Wellhausen תחת für das hinzeigende Fürwort. Aber dann ist der Artikel in הטובה unerklärlich, auch ist nicht klar, wie David sein Auftreten als Vergelter der Tat, welche die Jabesiter an Saul getan, verstanden wissen will. Tatsächlich aber ist זאת hier im Sinne von „talis" gebraucht, und אשר steht adverbiell im Acc. Der Sinn des Ganzen ist danach der: auch ich bin bereit, euch einen solchen guten Dienst zu erweisen, wie der, um dessentwillen ihr dies getan habt. Gemeint ist die Rettung vor dem Ammoniter Nahas, welche die Jabesiter Saul verdankten; vgl. 1 Sam. 11, 4—11 und sieh hier zu V. 4. Wir freilich erwarten danach am Schlusse תחתיה oder dergleichen, der Hebräer aber vermisst hier ein solches Komplement nicht; vgl. z. B. Ex. 4, 28 und besonders Gen. 30, 18 שכרי אשר נתתי.

7. תחזקנה ידיכם וגו׳ ist so viel wie: verliert den Mut nicht, denn es ist euch durch Sauls Tod nicht aller Schutz genommen. וגם drückt, wie öfter, das Moment des Entsprechenden zwischen Ur-

sache und Wirkung aus. Denn der Sinn ist: weil Saul, euer Gebieter, gestorben ist, haben die Judäer mich zum König gesalbt.

8. ויעברהו ist von einer permanenten Uebersiedlung zu verstehen, denn Esboseth oder Esbaal hatte von nun an seinen ständigen Sitz in dem hier genannten Mahanaim; vgl. V. 29. Diese Uebersiedelung, für die der Verfasser keinen Grund angibt, erklärt sich aus dem zu Gen. 11, 30 angeführten Volksglauben. Saul selber hatte auch als König in Gibea, seiner Vaterstadt, seinen Sitz gehabt. Als aber seine Karriere so unglücklich endete und sein Sohn ihm nachfolgen sollte, wechselte man die Residenz, indem man sich von dem Wechsel mehr Glück versprach.

9. Nach der vorhergehenden Spezifizierung heisst das allgemeine ועל ישראל כלה und über den Rest des israelitischen Volkes. Ueber diesen Gebrauch von כל sieh Lev. 4, 7.

10. ושתים שנים ist für „zwei Jahre ohne Unterbrechung“ schwerlich richtig, denn es müsste dafür שנתים heissen: vgl. zu Gen. 11, 10. Eine beträchtliche Anzahl von Handschriften bietet שנה für שנתים, doch ist der Sing. neben שתים ungrammatisch. Ich vermute aber, dass der Text ursprünglich las ושְׁתֵּים עשרה שנה; sieh die folg. Bemerkung.

11. Bei der im Vorhergehenden ausgesprochenen Vermutung bietet die Zeitangabe hier Schwierigkeit. Denn nach 4, 8 hatte David zur Zeit, als Esboseth ermordet wurde, seine Residenz noch in Hebron, was aber, wenn Esboseth zwölf Jahre regierte nach der Zeitangabe hier nicht möglich ist. Doch wäre dies nicht die einzige chronologische Inkonzinnität im A. T.

13. Für ויפגשום על ist mit veränderter Wortabteilung ויפגשו מֵעַל zu lesen. In der späteren Sprache ist מֵעַל und sogar מעל ל = על; vgl. Mal. 1, 5. Ps. 108, 5. Neh. 3, 28. Eccl. 5, 7 und 2 Chr. 13, 4. Durch יחדו als Komplement erhält das Verbum reziproke Bedeutung. Andere behalten ויפגשום על bei und streichen יחדו, wobei es jedoch unerklärlich bleibt, auf welche Weise letzteres in den Text kam.

15. ויעברו heisst sie rückten aus, nicht sie gingen hinüber, wie man gewöhnlich wiedergibt, denn wenn jede der beiden Parteien von ihrer Seite des Teiches nach der entgegengesetzten hinübergegangen wäre, würden sie ja wie früher durch das Wasser von den Gegnern getrennt gewesen sein.

16. Für הצרים lesen manche Erklärer nach LXX הַצִּדִים, andere הַצָּרִים. Das Richtige ist jedoch, wie ich schon im Jahre 1900

in meinem hebräischen Werke dargetan habe, הַצְּרִים, Pl. von צר. Die Stätte des Kampfes wurde danach so benannt nach ואיש חרבו בצד רעהו.

20. Gewöhnlich lautet die Antwort auf eine solche Frage אני, vgl. Gen. 27, 24 und Ri. 13, 11; hier aber ist das nach der Bemerkung zu Gen. 15, 1 gewichtigere אנכי gebraucht, weil der Redende damit sagen will, Ich bin's, dem du nicht entkommen kannst.

21. Asahel soll einem der Gegner die Rüstung abnehmen, damit es aussieht, als hätte er ihn erschlagen und die Verfolgung somit nicht fruchtlos gewesen.

23. Für באחרי החנית ist בחנית zu lesen. Die Korruption entstand durch Dittographie. Andere lesen אחרנית für באחרי החנית, allein Adverbien dieser Form beschreiben sonst nur die Gangart; vgl. zu 1 Sam. 15, 32. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass Abner zu seinem Gegner gesprochen hatte und ihm schliesslich den tötlichen Stoss versetzte, ohne sich gegen ihn umgewendet zu haben. Endlich ist das Vorkommen von חנית in diesem Satze durch das folg. ותצא החנית so gut wie sicher. תחתו heisst nicht auf jener Stelle, sondern auf der Stelle, d. i. sofort. Die Massora ahnte das, weshalb sie hier im Unterschied von 3, 12 die defektive Schreibart des Suff. nicht korrigiert. Denn dieses Suff. ist erstarrt und bedeutungslos wie in יַחְדָּו; vgl. zu Gen. 13, 6. Den zweiten Halbvers hat man neuerdings für den Zusatz eines Lesers erklärt, angeblich, weil er den Zusammenhang störe. Tatsächlich aber fördert gerade dieser Satz den Zusammenhang, denn der Sinn ist der: allen andern, an der Stelle, wo der überaus tapfere Asahel gefallen war, angelangt, sank der Mut und sie gingen nicht weiter; aber Joab und Abisai, die Brüder des gefallenen Helden, setzten die Verfolgung fort, um seinen Tod zu rächen.

25. אגדה ist = eine dichtgedrängte Schar, daher Phalanx. Die Stellung auf dem Gipfel der Höhe erklärt sich daraus, dass Abner, seinen Gegner in einer Entfernung anreden und doch von ihm gehört werden will; sieh zu Ri. 9, 7.

26. Wie schon zu 1 Sam. 15, 29 bemerkt wurde, ist נצח ein hochpoetisches Wort und kann in der gemeinen Prosa nicht vorkommen. Für הלנצח lese man daher הַלְצַחֵק; vgl. Ex. 32, 6. Der Sinn ist danach: soll zum Spiele, das heisst zum Zeitvertreib, das Schwert wüten? Abner, der zum Spasse den Kampf vorgeschlagen hatte, vgl. V. 14, versichert jetzt, dass es nicht in seiner Absicht lag, denselben so weit zu treiben.

27. Für האלהים, das ohne יהוה in solchem Schwure nirgends vorkommt, ist nach LXX und Vulg. יהוה zu lesen. Es ist aber auch möglich, dass der Text ursprünglich יהוה אלהים hatte. Ich halte dies sogar für wahrscheinlich.

30. Im zweiten Halbvers ist unter den Erschlagenen unter Joabs Mannschaft Asahel besonders hervorgehoben, weil dessen Verlust wegen seiner ausserordentlichen Tapferkeit besonders empfunden wurde; vgl. Raši. Ob der Gefallenen mit Asahel oder ohne ihn neunzehn waren, geht aus dem Wortlaut der Angabe nicht ganz klar hervor. Doch scheint letzteres gemeint zu sein; vgl. Berachoth 7, 3 die Ausdrücke שלשה והוא, מאה והוא und אלף והוא.

31. Fasse הכו im Sinne von „verwunden" und schalte איש hinter מאות ein. Der Vers teilt sich dann beim ersten איש mit Athnach ab, und der Sinn ist: Die Mannschaft Davids hatte dreihundert Benjaminiter verwundet, und deren sechzig waren gefallen.

III.

1. ארכה, auf מלחמה bezüglich, hört sich mir nicht hebräisch an. ἐπὶ πολύ, das LXX für den fraglichen Ausdruck bieten, zeigt, dass der Text hier für die Alten nicht feststand. Ich vermute, dass der Text ursprünglich dafür ימים הרבה las. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Eccl. 11, 8 שנים הרבה. Ueber חזק sieh zu Ex. 19, 19.

3. Ueber die Beziehung des Suff. in ומשנהו sieh die Bemerkung zu 1 Sam. 8, 2.

5. Warum gerade diese Egla Davids Frau genannt wird, da jede der vorher Genannten es war, ist unerklärlich. Für דוד hatte wohl der Text ursprünglich einen andern, aber ähnlichen Namen. Egla wäre danach Witwe gewesen, als David sie heiratete; sieh zu 1 Sam. 27, 3 und vgl. Wellhausen. Die Korruption hier ist sehr alt, denn der Chronist, der für אשת דוד in der Parallelstelle אשתו bietet, hat sie bereits vorgefunden.

7. Hier sind hinter dem zweiten Halbvers Worte ausgefallen, etwa ויהי אחרי מות שאול ויקחה אבנר ותהי לו לאשה וישמע איש בשת. Andere Erklärer begnügen sich mit der Einschaltung von איש בשת hinter ויאמר. Aber der Vorwurf kann nicht so abrupt kommen; es muss ursprünglich unmittelbar von der Tat, die ihn hervorrief, die Rede gewesen sein. מדוע באתה ist = warum hast du geheiratet? vgl. zu Gen. 6, 4. Einen ausserehelichen Beischlaf würde der schwache König in diesem Falle gar nicht beachtet haben, gleichviel wer das Weib gewesen wäre. Dagegen konnte er die Heirat mit der Witwe

seines Vaters nicht ohne weiteres hingehen lassen, weil eine solche Heirat als Anspruch auf die Nachfolge in der Regierung angesehen werden mochte; vgl. 12, 8.

8. אשר ליהודה fehlt in LXX, und הראש כלב אנכי ist als sonst nicht vorkommender Ausdruck sehr befremdend. Mir scheint, dass man beides zu streichen hat. Im zweiten Halbvers ist für האשה nach LXX אשה zu lesen. Nur dieses passt hier. Denn, indem er seine Verdienste um das Haus Sauls und um seinen Sohn letzterem vorhält, will Abner ihm beweisen, dass dessen Verdacht über sein Streben nach dem Throne unbegründet ist, und wenn dieser Verdacht wegfällt, bleibt der ihm gemachte Vorwurf ein Vorwurf um ein blosses Weib.

12. תחתו des Kethib ist das einzig Richtige. Der Ausdruck ist aber in dem zu 2, 23 angegebenen Sinne zu verstehen. למי ארץ לאמר ist zu streichen. Die zu streichenden Worte kamen in den Text in folgender Weise. Zuerst entstand למי ארץ durch Dittographie aus dem Vorhergehenden, dann wurde das zweite לאמר im Sinne von „das heisst“, wörtlich „was sagen will“ hinzugefügt. למי ארץ will heissen: wer ist Herr eines Landes? d. i., wer hat ein Land zu vergeben?

13. An לפני הביאך ist nichts auszusetzen. LXX haben den Ausdruck nicht verstanden und darum etwas anderes dafür konjiziert. כי אם לפני הביאך heisst wörtlich „nur parallel mit deinem Bringen“, vgl. z. 1 Sam. 1, 16, dann aber: nur wenn du gleichzeitig bringst.

15. איש ist sichtlich verschrieben oder verlesen für אִשָּׁה was LXX auch ausdrücken. Im zweiten Halbvers beachte man die Wortfolge in לך שוב = gehe, kehre um; שוב לך dagegen würde heissen gehe abermals. Wie hier, wird auch überall, wo שוב nicht adverbialisch, sondern als selbständiges Verbum zusammen mit הלך vorkommt, letzteres der Deutlichkeit wegen vorangestellt; vgl. Gen. 32, 1. Num. 24, 25. Deut. 20, 5 ff. Ri. 21, 23. 2 K. 1, 6. Jes. 37, 37. Ruth 1, 8. — Ruth 1, 12 ist der Text, wie dort gezeigt werden soll, nicht in Ordnung.

18. Streiche ביד, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, dann lies יְהוֹשִׁיעַ für הושיע und fasse דוד als Subjekt dazu. Das Präfix am Verbum ist durch Haplographie verloren gegangen.' Zur Form des Imperf. mit beibehaltenem He sieh 1 Sam. 17, 47 und Ps. 116, 6. Ueber diesen neugestalteten Gedanken vgl. 1 Sam. 9, 16, wo JHVH selber sogar von Saul nicht

als seinem blossen Werkzeug zur Rettung Israels spricht, sondern als deren eigentlichem Urheber.

19. גם fügt וידבר hinzu zu וילך und ist bei letzterem in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise wiederholt. Ueber Nachstellung der Partikel sieh zu Gen. 3, 6. Der Sinn ist danach: Abner tat beides, er sprach . . . und ging.

20. Für עשרים ist höchst wahrscheinlich עשרה zu lesen, denn nur in Verbindung mit diesem ist אנשים korrekt, bei vorhergehendem עשרים dagegen müsste es איש im Sing. heissen. Zehn Männer waren auch seitens Abners genug für die religiösen Feierlichkeiten, womit der Vertrag zwischen David und ihm abgeschlossen wurde; vgl. zu Gen. 18, 32.

22. Da גדוד stets konkrete Bedeutung hat, also darunter nur eine Schar Streifzügler, aber nicht ein Streifzug verstanden werden kann, so wäre בא מהגדוד überhaupt nur dann richtig, wenn gesagt sein wollte, dass das Subjekt gekommen, nachdem es sich von den Streifzüglern getrennt hatte, was jedoch offenbar nicht gemeint ist; ausserdem ist בא als Sing. bei vorangehendem עבדי דוד ויואב als Subjekt unkorrekt. Aus diesem Grunde hat man בָּאִים גדוד für בא מהגדוד zu lesen und גדוד als Prädikatsnomen zu fassen, während das Subjekt dasselbe bleibt. Der Sinn des Satzes ist dann wörtlich: Davids Krieger und Joab aber kamen als Streifzügler heim, das heisst, kehrten von einem Streifzug heim. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 2 K. 5, 2 ארם יצאו גדודים und sieh zu 22, 30. Der Umstand aber, dass Joab gerade mit reicher Beute ankam, soll das Verhalten Davids dessen Mordtat gegenüber erklären und gewissermassen entschuldigen. Denn Joab brachte reiche Beute, die unter das Volk verteilt wurde. Darum stand Joab in der Gunst des Volkes, und David, erst jüngst auf den Thron gelangt, konnte nichts gegen ihn unternehmen, um ihn gebührend zu bestrafen; vgl. zu V. 39.

24. 25. Für: וילך הלוך ist הלא : וילֵךְ zu lesen. Aus הלא oder הלוא ist הלוך geworden, und dieses konnte nur zum Vorhergehenden gezogen werden. Spuren dieser Lesart haben sich bei LXX und Vulg. noch erhalten.

27. Für בשלי ויכהו ist ואבישי הכהו zu lesen und dazu V. 30 zu vergleichen, wo Abisai als Mittäter genannt ist. Das Athnach ist dann bei אחו zu setzen. Das Suff. Sing. an אחיו aber bezieht sich auf אבישי und erklärt sich daraus, dass Abisai allein den wirklichen Mord verübte. Doch ist auch möglich, dass der Text ursprünglich

hier wie V. 30 אחיהם hatte, und dass die Aenderung dieses in אחיו erst nach der Korruption im Vorhergehenden stattfand.

28. Während אחרי כן bloss „nachher" heisst, ist מאחר כן so viel wie: gleich darauf. Ich glaube nicht, dass נקי mit מֵעִם der Person, vor der oder der gegenüber, und zugleich mit מן der Sache, an der man unschuldig ist, konstruiert werden kann, denn das fragliche Adjektiv hat sonst nirgends solche Konstruktion. Man spreche daher ויאמֶר mit Athnach und ziehe den jetzigen zweiten Halbvers zum Folgenden.

29. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Bei der Herüberziehung jener Schlussworte hierher ist ודמי für מדמי zu lesen. Letzteres ist dort durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Diese Emendation ist hier nötig, weil in dem Fluche das Subjekt ausdrücklich genannt werden muss und aus dem Zusammenhang nicht suppliziert werden darf. Im vorherg. Verse genügt es vollkommen, wenn die Beziehung zur Sache, an der der Redende sich für unschuldig erklärt, aus dem Zusammenhang sich ergibt. נפל בחרב bezeichnet wie schon früher bemerkt, einen Menschen, der vom siegreichen Feinde entweder auf der Flucht von der Schlacht erschlagen oder nach gewonnener Schlacht als Gefangener niedergemacht wird, niemals aber heisst jemand so, der in der Schlacht sich wehrend fällt; vgl. zu Num. 14, 3. Darum bezeichnet der Ausdruck hier einen untauglichen Mann und passt insofern zwischen מחזיק בפלך und חסר לחם. מחזיק בפלך aber heisst nicht einer, der sich auf Krücken stützt, sondern einer, der mit der Spindel hantiert, das heisst ein unmännlicher oder weibischer Mann. Denn die Spindel ist hier wie im Deutschen dem Schwerte entgegengesetzt.

30. Nach unserer Bemerkung zu V. 27 war es Abisai, der den eigentlichen Mord verübte, doch wird Abner hier als Mittäter genannt, weil er das Opfer zurückgelockt hat.

34. Manche Erklärer wollen לפני streichen und בני עולה zum Subjekt des Inf. machen; allein בני עולה ermorden wohl rücklings, aber schwerlich kann von ihnen gesagt werden, dass sie rücklings ermordet werden. Ausserdem müsste es danach בן statt בני heissen.

39. Wellhausen, der hier den LXX unmöglich folgen kann, vermutet, dass משח, einst משה geschrieben — wie gesprochen, sagt er wohlweislich nicht — mit שח zusammenhängt! Für מלך, meint er ferner, liesse sich sehr leicht מִמֶּלֶךְ ändern, sodass der Sinn wäre: zu schwach und niedrig für einen König. Aendern lässt sich freilich alles leicht, aber ist das hier nötig, und ergibt die Aenderung

einen befriedigenden Sinn? Ausserdem würde sich David danach in einer seiner unwürdigen Weise ein testimonium paupertatis ausstellen. Tatsächlich gibt es hier nichts zu ändern. Nach dem, was wir an anderer Stelle über die Bedeutung der Salbung unter den Israeliten gesagt haben, hebt David an dieser Stelle zweierlei hervor, nämlich dass er zum König bloss gesalbt ist — über das zu supplizierende „bloss" oder „nur" vgl. Gen. 31, 11 במקלי — das heisst, dass er kein Königssohn ist und darum kein ererbtes Prestige hat, und dass er ferner nur von des Volkes Gnaden König ist und deshalb gegen Joab, der in der Gunst des Volkes steht, vgl. zu V. 22, nicht vorschreiten kann. קשים ממני ist = sind zu viel — eigentlich zu schwierig — für mich.

IV.

1. Hinter וישמע schalten die Erklärer nach drei der alten Versionen איש בשת ein, doch ist die Recepta allein richtig. Denn, von der Poesie abgesehen, wo der Ausdruck פ׳ בן פ׳ des Rhytmus wegen auf beide Seiten des Parallelismus sich verteilt, wie unten 20, 1 und 1 K. 12, 16, wird ein Mann vorwurfsvoll und verächtlich bloss בן פ׳ genannt, mit Weglassung seines eigenen Namens, wodurch man andeutet, dass der so Benannte nichts mehr ist als Sohn seines Vaters, und dass seine eigene Person nichts darstellt; sieh 1 Sam. 10, 11. 20, 30. 31. 22, 7. 8. 9. 12. 13.*) Danach passt hier blosses

*) Obige schlagende Beispiele sind ohne Zweifel überzeugend. Eben darum sei hier wegen des seitens nichtjüdischer Gelehrter mir gemachten Vorwurfs, als legte ich zu viel Gewicht auf nachbiblische Analogien, daran erinnert, dass die in Rede stehende Sprechweise bis auf den Talmud sich erhalten hat. Sieh Midrasch Thr. Pethichta Abschnitt 24. Sifrê Deut. Piska 12 und Sota 35 a, wo Moses wegwerfend bloss בן עמרם genannt wird. Letztere Stelle ist von besonderer Beweiskraft. Dort wird nämlich dem Kaleb, der das gegen Moses empörte Volk zu besänftigen sucht, eine Rede in den Mund gelegt, die anfängt וכי זאת בלבד עשה לנו בן עמרם, und darauf heisst es סברי בגנותיה קא משתעי = nach diesem Anfang glaubten die Zuhörer, dass der Redner auf Moses schimpfen wolle. Von noch grösserer Beweiskraft ist Taanith 3 a, wonach ein gewisser Rabbi Josua erst nach seiner Ordination unter seinem eigenen Namen angeführt, während er bis dahin als obskurer Gelehrter nur nach dem Namen seines Vaters בן בתירה genannt wurde. Mehr noch, in der Mischna werden fünf Gelehrte, nämlich בן בגבג, בן זומא, בן ננס, בן עזאי und בן חימא fast nie anders als bloss beim Namen des Vaters genannt, weil sie das für die Ordination nötige Alter nicht erreichten. — Ja, ich bin der Meinung, dass talmudische Analogien für die Sprache des Alten Testaments von grösserem Werte sind als Vergleichungen mit dem Assyrischen. Oder steht nicht etwa die Sprache Homers dem Neugriechischen näher als dem Sanskrit?

בן שאול als Benennung des schwachen Königs, dem beim Tode seines Feldherrn aller Mut sank, vortrefflich.

2. שרי גדודים ist späterer Pl. von שר גדוד; vgl. לוחות אבנים für das ältere לוחות אבן. Für בן שאול ist wohl לשאול zu lesen. Danach hätte die Flucht der beiden Häuptlinge noch unter der Regierung Sauls stattgefunden. Auch die Umstände sprechen dafür, weil die Flüchtlinge es sonst nicht gewagt haben würden, vor dem Herrscher, vor dem sie geflohen waren, unter irgendeinem Vorwande zu erscheinen. So aber konnten sie nach Sauls Tod sich erdreisten, zu dessen schwachem Sohne zu kommen. Am Ende des Verses sind Worte ausgefallen, worin das Vergehen, um dessentwillen die beiden Häuptlinge hatten flüchten müssen, angegeben war; vgl. zu V. 6.

4. Wie dieser Vers, der den Zusammenhang unterbricht, hierher kommt, ist nicht klar. Vielleicht soll damit erklärt werden, wie die Dynastie Sauls bei dem Tode des Esboseth erlosch. Denn letzterer scheint keine Kinder hinterlassen zu haben, und sein Neffe konnte ihm auf den Thron nicht folgen, weil er verkrüppelt war. Im zweiten Halbvers sprich בְּחָפְזָהּ = בְּהֵחָפְזָהּ. Denn Kal dieses Verbums bezeichnet die Bestürzung und Ueberstürzung im Allgemeinen, dagegen wird Niph. speziell von der Eile der Flucht gebraucht; vgl. Deut. 20, 3. Ps. 31, 23. 116, 11 gegen 1 Sam. 23, 26. Ps. 104, 7 und 2 K. 7, 15 Kethib.

6. Hier ist der Text total korrupt, aber schwerlich geht das Plus der LXX auf wirklichen Text zurück. Dass hier eine äusserst späte Hand angelegt wurde, zeigt der Ausdruck לקחי חטים. Denn im A. T. heisst „kaufen“ קנה, nicht לקח. Letzteres hat diese Bedeutung nur in der Sprache der Mischna. Mir will scheinen, dass dieser Vers in seiner nicht zu ermittelnden ursprünglichen Gestalt unmittelbar hinter V. 2 stand, wo er die Ursache der Flucht der beiden Häuptlinge angab.

7. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Wenn man nun danach von V. 6 an seiner jetzigen Stelle absieht, schliesst sich unser Vers an V. 5 vortrefflich an.

9. Hier spricht die Beziehung des Relativsatzes keineswegs gegen das, was zu Ex. 32, 1 über solche Sätze gesagt wurde. Denn erstens kann sich hier אשר auf חי beziehen, vgl. zu Gen. 42, 15, und zweitens kann יהוה, das man schon früh אֲדֹנָי sprach, in dieser Hinsicht wie ein Appellativ behandelt worden sein.

10. Alle Schwierigkeit im zweiten Halbvers ist beseitigt, wenn man אשר auf den Inhalt des vorhergehenden Satzes bezieht,

נתתי für לתתי liest und בשרה als Prädikatsnomen fasst. Dann erhält man den Sinn: was ich ihm als Lohn für die Botschaft werden liess.

V.

1. Für הננו hat der Chronist an der Parallelstelle 1 Chr. 11, 1 הנה ohne Suff. geschrieben, weil er wie alle Erklärer nach ihm den folgenden Satz missverstand. Er verstand die Worte von dem wirklichen Verwandschaftsverhältnis, in dem ein Volk zu irgendeinem von ihm steht, allein die blosse Volksverwandschaft, ich meine die Zugehörigkeit zu demselben Volke, wird niemals durch עצמו ובשרו ausgedrückt. Dieser Ausdruck kann höchstens die Verwandschaft zwischen Leuten desselben Stammes oder Clans bezeichnen. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man erwägt, wie weit das Verwandschaftsgefühl bei den Israeliten ging. Die Verwandten eines Israeliten hielten zu ihm unter allen Umständen und begünstigten ihn in jeder Weise; vgl. zu Lev. 20, 5 und 1 Sam. 22, 7. Danach reden die israelitischen Stämme hier nicht davon, was sie David sind, sondern von dem, was sie ihm sein wollen, denn es ist, wie wenn sie sagten: Juda, der Stamm, dem du angehörst, hat dich zum König gesalbt; nun denn, da sind wir, auch wir wollen so handeln, wie wenn wir dein Stamm wären, das heisst, wir wollen dich ebenfalls als König anerkennen. Dazu aber passt nur הננו, nicht הנה.

3. כרת ברית ist hier mit ל der Person konstruiert, bei welcher Konstruktion die Redensart nach einer früheren Bemerkung so viel ist wie: in deditionem accipere, weil damit gesagt sein will, dass David den Aeltesten Israels seine bisherige Uebersehung gnädiglich vergab.

4. Für ארבעים ist nach den alten Versionen und mehreren hebräischen Handschriften וארבעים zu lesen. Die Konjunktion ist durch Haplographie verloren gegangen.

6. Der Sinn des zweiten Halbverses ist zum Teil dunkel. Das erste לאמר ist zu streichen.

8. ביום ההוא heisst am Tage der Einnahme der Feste, aber vor derselben. Für בצנור ist wohl בְּצִיּוֹן zu lesen. ציון bezeichnet wahrscheinlich die höchste, aus weiter Ferne zu sehende Spitze der Felsenburg, nach der diese später benannt wurde. Der Rest des ersten Halbverses ist verderbt und darum auch der Sinn des mit ihm zusammenhängenden zweiten unklar. Zum ersten Halbvers fehlt hier der Nachsatz. In der Parallelstelle 1 Chr. 11, 6 findet

sich ein Nachsatz dazu, der aber schwerlich das Ursprüngliche ist, schon deshalb, weil Joab bereits vor der Einnahme dieser Feste seine Stellung als Heerführer inne hatte und darum dieselbe nicht erst nachher als Belohnung für seine Bravour erhalten haben kann.

10. Für וגדול ist וְגָדֵל zu lesen und darüber die Bemerkung zu Gen. 26, 13 zu vergleichen.

13. מירושלים ist hier besser als בירושלים, das der Chronist bietet. מירושלים ist in diesem Zusammenhang = von Jerusalem aus, das heisst, als er bereits in Jerusalem seinen Sitz hatte. Zur Ausdrucksweise vgl. Ps. 130, 1. Die Angabe hier ist mit V. 12 eng verbunden, denn der Sinn des Ganzen ist der: als David sah, dass JHVH sein Königtum nicht nur auf eine feste Grundlage, sondern auch auf eine höhere Stufe gebracht hatte, da vergrösserte er, dem entsprechend, seinen Harem.

17. לבקש übersetzt man gewöhnlich „um habhaft zu werden, aber das kann der Ausdruck nicht heissen. בקש ist hier im Sinne von „herausfordern“ zu verstehen. Die Philister zogen heran, um David zur Schlacht zu zwingen.

20. Ueber פֶּרֶץ und פָּרַץ sieh die Ausführung zu Gen. 38,29. Hier ist פֹּרֵץ durch מים im Genetiv näher beschrieben. Danach ist פרץ יהוה וגו׳ = JHVH ist mir gegen meine Feinde vorangeschritten, wie ein Vorbote an das Wasser. Daraus erklärt sich auch der Pl. פרצים im Namen des von diesem Vorgange benannten Ortes. Denn der Ausdruck ist nach der vom Verfasser gegebenen Etymologie eigentlich Bezeichnung JHVHs, der an jener Stätte den Vorboten abgab, und als Bezeichnung einer Gottheit ist er gut klassisch im Plural; vgl. Pr. 9, 10 קדושים und sieh zu Hos. 12, 1.

23. Hinter תעלה drücken LXX noch לקראתם aus, das man seit Wellhausen herstellen will. Aber in einem Bescheid des Orakels, der stets äusserst kurz gefasst ist, ist dieser Zusatz unnötig.

24. Lies צְעָדֶי = Pl. von צעד + Suff., das auf JHVH sich bezieht. Ein Substantiv צְעָדָה, das das „Schreiten“ bedeutete, kennt die Sprache nicht.

VI.

1. Für ויסף ist mit allen Neuern seit Wellhausen וַיֶּאֱסֹף zu lesen. עוד aber ist nicht zu streichen, sondern man hat dafür עיר zu lesen und über עיר דוד 5, 7 zu vergleichen. עיר דוד, wofür 1 Chr. 15, 3 אל ירושלים steht, ist im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Das Ganze aber will unser Verfasser nicht mit

dem Folgenden verbunden wissen. Die Zusammenbringung der dreissigtausend Mann hatte nicht die Ueberführung der Lade, sondern kriegerische Operationen zum Zwecke. Dafür spricht der Ausdruck כל בחור בישראל, denn für erstere bedurfte es der Tapfern nicht.

2. Für מבעלי ist בעלי zu lesen, aber nicht בעל (gegen Wellhausen). בַּעֲלֵי ist st. constr. von בַּעֲלַי, Nebenform mit der Endung ai zu בַּעֲלָה, das nach Jos. 15, 9 älterer Namen für קרית יערים ist. Sieh zu Jes. 16, 8. Im zweiten Halbvers ist für das erste שם zu lesen שָׁם und alles übrige zu streichen. Dann ist der Sinn der: um von dort die Lade Gottes, die dahin geraten war, hinaufzubringen. Ueber נִקְרָא, das unser Verfasser in diesem speziellen Sinne zu gebrauchen scheint, vgl. 1, 6. Die Verkennung dieses Verbums hat den Zusatz und die falsche Aussprache von שם veranlasst.

3 und 4. Streiche mit Thenius die aus dem vorherg. wiederholten Worte vom zweiten חדשה an bis בגבעה und schalte וְעוֹא הֹלֵךְ vór עם ארון אלהים ein.

5. Für עצי ברושים ist עֹז ובשירים zu lesen und 1 Chr. 13, 8 zu vergleichen.

6. Da גרן fem. ist, so kann נכון hier nur wie Pr. 4, 18 substantivisch gebraucht sein und, im Genetiv stehend, גרן näher bestimmen. Für נכון steht 1 Chr. 13, 9 כִּידֹן, doch lässt sich nicht sagen, welches das Richtige sei, da jedes der beiden durch Dittographie, respekt. Haplographie aus dem andern entstanden sein kann. וישלח allein ist so viel wie וישלח ידו; vgl. zu 22, 7. Für שְׁמְטוּ sprich שְׁמָטוֹ und beziehe das Suff. auf Ussa. Dieser erfasste die Lade, um sich daran festzuhalten, weil die Rinder ihn zum Wanken gebracht hatten, wörtlich hatten durch einen plötzlichen scharfen Zug ihn, der sie führte, losgelassen, das heisst, sie hatten sich von ihm losgemacht. Ussa wurde also deshalb bestraft, weil er die heilige Lade für Privatzwecke gebraucht hatte. Wenn Ussa die Lade erfasst hätte, weil er gefürchtet, dass sie fallen würde, wäre die Bestrafung seiner Tat mit dem Tode unbegreiflich.

10. Von סור und נטה wird Kal gebraucht, um die zeitweilige Einkehr eines Wanderers oder Gastes auszudrücken, vgl. Ri. 4, 18. 19, 11. 12. Jer. 14, 8, und Hiph. ist hier in diesem Sinne kausativ.

13. Das als runde Zahl beispiellose ששה ist ohne Zweifel für שלשה verschrieben oder verlesen. Drei ist so viel wie: ein paar; vgl. zu Gen. 22, 4. Ueber אפוד בד sieh zu 1 Sam. 2, 18.

16. Ueber נשקפה sieh zu Gen. 18, 16. Für וַתָּבֹז sprich וַתָּבֶז von בזה. Ersteres ist wegen לו falsch. Denn בוז wird immer mit ל der Person konstruiert, בזה aber niemals.

20. נגלות ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen. Andere denken an נִגְלֹה als verstärkenden Inf. absol., allein eine solche Verstärkung wäre beim Inf. beispiellos. Ueber רקים sieh zu Ri. 9, 4.

21. Hinter dem ersten לפני יהוה drücken LXX noch aus ארקד ברוך יהוה, doch geht dieses Plus nicht auf wirklichen Text zurück. Der zweite Halbvers ist zu streichen. Er ist entstanden aus einer Glosse zu לפני יהוה im ersten. Ein alter Leser wollte dort שחקתי supplizieren, weil ihm blosses לפני יהוה unverständlich schien. Doch gibt letzteres ohne jeglichen Zusatz im Zusammenhang den Sinn: was ich tat, tat ich vor JHVH, das heisst, ihm zu Ehren.

22. Für והייתי שפל ist entschieden zu lesen וְהָיִית שְׁפָלָה. Dann erhält man für das Ganze den Sinn: und wenn ich mich noch mehr erniedrigte, würde ich dennoch auf dich herabsehen, während ich mir aus dem Erscheinen unter den Mägden, von denen du sprachst, eine Ehre mache. Nur so kommt der Relativsatz im vorhergehenden Verse und besonders מאביך ומכל ביתו zur Geltung. Ueber אכבדה sieh K. zu Ps. 15, 4.

23. Ueber ולד sieh zu Gen. 11, 30. Dass hier gesagt sein will, David habe der Michal die eheliche Gemeinschaft entzogen, ist nicht wahr. Dies würde anders ausgedrückt sein, etwa wie Gen. 38, 26. Wenn diese Bemerkung überhaupt mit dem im vorherg. beschriebenen Betragen Michals zusammenhängt, so will damit gesagt sein, dass JHVH sie dafür durch Kinderlosigkeit bestrafe.

VII.

1. Hier hat der zweite Halbvers zum Missverständnis des ersten geführt, indem er die Vermutung nahe legte, dass Davids Sitzen im Palaste mit der Ruhe zusammenhänge, die ihm JHVH verschafft hatte. Man versteht daher allgemein das Ganze dahin, dass David ruhig in seinem Palaste sass, weil es für ihn keinen Krieg gab, in den er hätte ziehen müssen. Allein der Kontrast in אנכי ישב בבית ארזים וגו׳ im folgenden Verse zeigt, dass diese Fassung falsch ist. Tatsächlich enthält unser Vers zwei voneinander unabhängige Sätze, und deren Sinn ist wie folgt: als David sein Haus

bezogen und JHVH ihm Ruhe verschafft hatte von all seinen Feinden ringsum. Es werden also dafür, dass David jetzt daran zu denken anfing, JHVH einen Tempel zu erbauen, zwei verschiedene Gründe angegeben; der eine ist, dass er die Lade JHVHs in einem blossen Zelte, während er selber ein massives Haus bezogen hatte, nicht wissen wollte, vgl. 5, 11 und Hag, 1, 4, der andere, dass es für ihn jetzt keinen Krieg gab und er deshalb die für die Erbauung eines Tempels nötige Ruhe und Musse hatte. Dass ישב in dem ersten Satze inchoative Bedeutung haben und darum in Verbindung mit בביתו heissen kann „sein Haus beziehen“, bedarf wohl nicht erst bewiesen zu werden.

7. Für שבטי ist nach 1 Chr. 17, 6 שֹׁפְטֵי zu lesen. Nur dazu passt der folgende Relativsatz.

11. Ueber ל in ולמן sieh zu Deut. 4, 32. Für צויתי שפטים verlangt der Zusammenhang unbedingt צויתיך נגיד. Bei dieser Emendation ist hier weiter nichts zu ändern. Wenn man dagegen צויתי שפטים beibehält, ist diese ganze Zeitangabe unerklärlich, gleichviel ob man לך und איביך in לו, respekt. איביו ändert, wie manche Erklärer tun, oder nicht. Die Streichung der Konjunktion an der Spitze des Verses und die Verbindung dieser Zeitangabe mit dem Vorhergehenden helfen nicht viel, denn die Zeitangabe bleibt auch dann noch überflüssig. Auch würde eine dahin gehörende Zeitangabe kurz מימי השפטים lauten. Tatsächlich spricht JHVH hier davon, dass er, gleich als er sich David zum Könige Israels erkorn, versprach, ihn zum Gründer einer permanenten Dynastie werden zu lassen. Dies geschieht, um zur folgenden Rede über Salomo überzuleiten.

12. Hier ist unmittelbar vor כי nach 1 Chr. 17, 11 והיה einzuschalten. Das Wort ist wegen der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden יהוה irrtümlich weggefallen.

14. In den Worten אני אהיה לו לאב וגו׳ verspricht JHVH, dass seine Beziehungen zu Salomo ebenso unlösbar sein sollen, wie die Beziehungen zwischen Vater und Sohn; vgl. zu Deut. 14, 1. בשבט אנשים ובנגעי בני אדם verstehen die Erklärer bornierter Weise dahin, als verspräche JHVH, bei der Züchtigung, von der hier bedingungsweise die Rede ist, human zu sein. Tatsächlich aber bezeichnen אנשים und בני אדם als Gegensatz zu Königen, von denen hier gesprochen wird, gemeines Volk, Leute, die nicht Könige sind; vgl. zu 1 Sam 2, 33. Was JHVH danach hier verspricht, ist dies. Wenn die Nachkommen Davids, die spätern Könige aus seinem

Hause, irregehen und sündigen sollten, dann wolle er sie mit der Rute züchtigen, deren er sich bei der Züchtigung einfacher Menschen bedient — mit Krankheit z. B. und dergleichen — nicht mit der Rute, die er bei der Bestrafung eines Königs gebraucht, die da nichts Geringeres ist als die Beseitigung seiner Dynastie; sieh die folgende Bemerkung und zu V. 19.

15. Für יסור hat der Chronist in der Parallelstelle אסיר, das drei der alten Versionen auch hier ausdrücken. Letzteres, das zu הסרתי besser passt, wird wohl herzustellen sein. Dagegen ist an מלפניך am Schlusse nichts zu ändern. מלפני, das LXX dafür zum Ausdruck bringen, wie auch מאשר היה לפניך, das 1 Chr. 17, 13 steht statt unser שאול אשר הסרתי מלפניך, beruht auf Missverständnis von מלפניך. Letzterer Ausdruck, der zu Konstruktion des Verbums gehört, ist so viel wie: um dir Platz zu machen; vgl. den Gebrauch von מפני und מלפני in Verbindung mit Verben der Vertreibung Ex. 23, 29. 30. 31. Deut. 6, 19. 9, 4. 5. Jos. 23, 5 und an vielen anderen Stellen. JHVH spricht danach hier so, als hätte er Saul und seine Nachkommen den Thron räumen lassen, um für David und seine Nachkommen Platz zu machen.

16. Für לפניך ist nach LXX und etlichen hebräischen Handschriften לְפָנַי zu lesen, das ihm vorangehende עד עולם aber muss als Glosse dazu gestrichen werden. Die Glosse ist übrigens ziemlich korrekt, denn לפני ist = solange ich bestehe, wörtlich parallel mit mir, vgl. Ps. 72, 17 לפני שמש. In dieser ganzen Rede JHVHs leuchtet aber kein Grund durch, warum er nicht seinen Tempel von David erbaut haben will. JHVH unterlässt es, den Grund zu nennen, aus Rücksicht gegen David, für den er nicht schmeichelhaft ist; vgl. zu 2 Chr. 6, 9. — 1 Chr. 22, 8 und 28, 3 gibt David selber den Grund an.

19. Mit וזאת תורת האדם ist rein nichts anzufangen. Der Chronist, der dafür וראיתני כתור האדם המעלה hat, hat bloss geraten und nicht besser geraten als diejenigen der Erklärer, die ותראני דורות האדם als das Ursprüngliche vermuten. Letzteres ist schlecht geraten, weil „du hast mich künftige Geschlechter schauen lassen“ viel zu viel ist für das, was JHVH dem David über seine Nachkommen im Voraus mitgeteilt hat, und weil dieser Gedanke, wie Thenius richtig bemerkt, völlig modern ist, abgesehen davon, dass dabei האדם nicht zur Geltung kommt, da die obige Mitteilung ausschliesslich Davids Haus und nicht die gesamte Menschheit betrifft. Höchstwahrscheinlich las der Text ursprünglich וַתַּרְאֵנִי קְרָאוֹת für וזאת תורת. Das Suff.

am Verbum bezieht sich auf בית, und Subjekt des Inf. ist JHVH. ותראני כתורת האדם ist danach = und du wolltest es — mein Haus, das heisst, meine Nachkommen — so betrachten und behandeln, wie du einfache Menschen behandelst. Gemeint ist das Versprechen JHVHs, die Könige aus dem davidischen Hause, falls sie sündigen sollten, nicht als Könige, das heisst durch Beseitigung ihrer Dynastie, sondern rein als Menschen zu bestrafen, in solcher Weise, dass ihre königliche Würde dabei nicht leiden würde; sieh zu V. 14.

20. Der erste Halbvers, in dem עוד vielleicht aus דוד dittographiert ist, ist zu dem Vorgehenden zu ziehen. Im zweiten ist für ידעת entschieden הוֹדַעְתָּ zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass He durch Haplographie verloren ging. Das Objekt zu diesem Verbum ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint ist die obige Mitteilung; sieh die folgende Bemerkung.

21. Für דברך ist nach 1 Chr. 17, 19 עבדך zu lesen. Im Uebrigen ist die Konstruktion hier wie in Gen. 1, 4 und der Sinn, wie wenn stünde להודיע את עבדך את כל הגדולה הזאת, worin der Sinn von עשית entfaltet wäre. Das Vorhaben JHVHs, das davidische Haus so gütig und rücksichtsvoll zu behandeln, ist schon an sich eine grosse Gnade; dazu kommt noch die über alle Massen gehende Huld JHVHs, die sich in der Mitteilung dieses Vorhabens an David kundgibt. Ueber den Gedanken sieh Aboth 3, 15.

22. Streiche על כן, das in der Parallelstelle fehlt. Der zu streichende Ausdruck rührt von einem alten Leser her, der die Konstruktion im Vorhergehenden verkannt hat. Er glaubte, dort das zweite Objekt zu להודיע zu vermissen, und fügte daher hinzu על כן, das er im Sinne von „darüber“ verstanden wissen wollte, und der sonach für להודיע את עבדך על כן den Sinn erhielt: deinem Knechte darüber Mitteilung zu machen. Ueber על vgl. Dan. 11, 30. 37 הבין על und über כן 1 Sam. 23, 17. So wollte der alte Leser על כן verstanden wissen; die Massora aber, die für den Ausdruck die gewöhnliche Bedeutung annahm, war gezwungen, ihn mit dem Folgenden zu verbinden. Am Schlusse heisst שמענו באזנינו nicht wir haben mit eigenen Ohren gehört, sondern wir haben bloss gehört, nicht gesehen. Ersteres wäre hebräisch אזנינו שמעו; sieh zu Num. 20, 19 und K. zu Ps. 44, 2.

23. Ueber den ursprünglichen Text an dieser Stelle sieh Geiger, Urschrift, Seite 288.

27. את לבו fehlt 1 Chr. 17, 25. Wenn der Ausdruck ursprünglich ist, hat die Ausdrucksweise in מצא עבדך את לבו Aehnlichkeit mit der Redensart מצא פ את ידיו; vgl. Ps. 76, 6. Doch wahrscheinlicher ist, dass die beiden Worte von einer spätern Hand herrühren, und dass unser Verfasser selber מצא hier in seiner aramäischen Bedeutung „vermögen“ „können“ gebrauchte, welchen Sinn das Verbum auch in der Parallelstelle hat.

28. Für יהיו ist entschieden יהוה zu lesen und dieses als Vokativ zu fassen. Der Sinn ist danach: was du, JHVH, sprichst, ist Wahrheit.

VIII.

1. Für מתג האמה steht 1 Chr. 18, 1 גת ובנותיה, und das scheint mir das Ursprüngliche.

2. Diese über alle Massen grausame Behandlung liess David nach der späteren Tradition den Moabitern deshalb werden, weil sie seine Eltern und Angehörigen, die er, als er vor Saul flüchtig war, nach 1 Sam. 22, 4 in ihrer Obhut zurückgelassen, ermordet hatten; sieh Midrasch rabba Num. Par. 14. Wahrscheinlicher aber ist, dass die Darstellung indirekt ein Protest gegen das Buch Ruth mit seiner davidischen Genealogie am Schlusse sein will. Danach würde der Verfasser, indem er David gegen die Moabiter in so ausserordentlich grausamer Weise verfahren lässt, zeigen wollen, dass dieser kein moabitisches Blut in seinen Adern fühlte.

3. Den Ausdruck להשיב ידו gibt Targum wieder לְהַשְׂנָאָה תְּחוּמֵהּ, las also לְהַשִּׂיג = להסיג — vgl. Hi. 24, 2 und sieh Targum zu Hos. 5, 10 — und fasste יד im Sinne von Grenzpfahl, Grenzmal, eine Bedeutung, die das Nomen nach 18, 18 und 1 Sam. 15, 12 sehr gut haben kann. Hinter בנהר fordert die Massora noch פרת. Allein בנהר פרת kann nur heissen im Euphratfluss; am Euphratfluss ist על נהר פרת. Vielleicht ist בְּהָר zu lesen, selbstredend ohne פרת.

4. Sieh zu Ri. 20, 2. Hier im Gegensatze zu רכב und פרשים ist איש wegen der zwiefachen Bedeutung von רגלי neben diesem an seinem Platze; vgl. 1 Chr. 18, 4 und 19, 18. Während blosses רגלי jede der beiden Bedeutungen haben kann, bezeichnet איש רגלי nur einen Mann, der zu Fuss kämpft.

13. ויעש דוד שם gibt keinen Sinn. Der Text ist heillos entstellt. Im folgenden schwanken die Handschriften und die alten Versionen zwischen אֲרָם und אֱדֹם; vgl. 1 Chr. 18, 12. Wegen dieser Schwankung gestaltete sich in der Folge der Text, um sicher zu

gehen, so, dass er מהכות את ארום ואת ארם lautete. Daraus entstand endlich, nachdem את ארום getilgt wurde, durch andere Wortabteilung מהכותו את. Richtig aber ist nur מהכות ohne Suff.; vgl. 1, 1. 1 Sam. 17, 57. 18, 6 und Gen. 14, 17.

16. Ueber מזכיר als Bezeichnung eines gewissen königlichen Beamten vgl. zu Gen. 40, 14.

18. Für כהנים ist כהניו zu lesen. Eines Königs כהנים sind seine Vertrauten, die den Verkehr zwischen ihm und dem Volke vermitteln, wie die Priester zwischen einem Gotte und seinen Verehrern; vgl. die Umschreibung dieses Ausdrucks 1 Chr. 18, 17 und sieh zu 2 K. 10, 11. Ohne Suff. und im religiösen Sinne gefasst, kann der fragliche Ausdruck neben den im vorhergehenden Verse genannten Hohenpriestern nur gemeine Priester bezeichnen, und es ist nicht wahrscheinlich, dass David seine eigenen Söhne zu solchen gemacht, abgesehen davon, dass für das Priesteramt priesterliche Abstammung erforderlich war.

IX.

1. Ueber הכי sieh zu Gen. 20, 4. Hier ist jedoch die Verbindung der beiden Partikeln eine losere, sozusagen eine zufällige; denn כי ist hier nicht begründend, sondern leitet, wie öfter, direkte Rede ein. Aus diesem Grunde hat der Ausdruck an dieser Stelle den dort angegebenen Nebenbegriff nicht. Für אשר ist איש zu lesen und V. 3 zu vergleichen. Auch hat man נֹתָר als Partizip statt נוֹתַר zu sprechen.

3. אלהים dient nur dazu, den Begriff von חסד zu steigern. Seine Gesinnung gegen Mephiboseth verrät Ziba gleich hier, indem er, unaufgefordert, dessen Gebrechen nennt.

7. אביך ist = dein Grossvater; vgl. V. 9 und 10 בן אדניך. Den LXX, die den Ausdruck πατρὸς πατρός σου wiedergeben, braucht also keine andere Lesart vorgelegen zu haben.

10. Für לבן ist nach LXX Luc. לְבֵית zu lesen. Nur dazu passt das folgende ומפיבשת בן אדניך als Gegensatz. Unter בית אדניך ist die Familie des Mephiboseth gemeint, die ausser ihm selbst die einzigen lebenden Angehörigen Sauls war. Aber danach muss man auch וְאָכְלוּ für ואכלו sprechen. Das unmittelbar vorher genannte Objekt braucht nicht durch ein darauf bezügliches Suff. wiederholt zu werden.

11. Für שלחני drücken LXX aus שֻׁלְחַן דוד, als ende die Rede Zibas mit dem ersten Halbvers, während der zweite eine Angabe

über das enthielte, was von nun an geschah. Diese Fassung adoptieren die meisten der Neuern, gegen Thenius, der שלחנך liest und den Satz als Fortsetzung der Rede Zibas fasst. Gegen letztere Fassung spricht die Unwahrscheinlichkeit, dass Ziba שלחנך statt שלחן אדני המלך gesagt. Beide Fassungen aber scheitern an dem Ausdruck כאחד מבני המלך, denn an der königlichen Tafel assen nicht nur die Prinzen, sondern auch andere hochgestellte Persönlichkeiten; vgl. 1 Sam. 20, 25. Tatsächlich ist der Text hier richtig überliefert und der fragliche zweite Halbvers Fortsetzung der Rede Zibas, aber der Sinn ist der: Mephiboseth aber könnte auch an meinem Tische wie ein Prinz dinieren. Darauf erwidert David nichts, weil er den Grund nicht angeben kann, warum er den Mephiboseth an seiner Tafel haben will; sieh zu V. 13. Uebrigens braucht ein König die Gegenrede eines der Diener seiner Untertanen nicht zu beachten. Der falsche Hausvogt aber, der später imstande war, seinen Herrn zu verleumden — vgl. 16, 3 — wollte diesen selber beköstigen aus eigennützigen Gründen, weil er nämlich sonst bei der kleinen Familie des Mephiboseth, der nach V. 12 nur ein einziges, kleines Kind hatte, die Rechnung nicht so gross hätte machen können.

12. מושב ist hier die Bezeichnung für die Gesamtheit der תוֹשָׁבִים, die zu einem Bürger im Dienstverhältnis stehen; sieh zu Ex. 12, 45.

13. Der zweite Halbvers bildet einen konzessiven Umstandssatz, denn der Sinn ist: Mephiboseth ass beständig an des Königs Tische, obgleich er an beiden Füssen lahm war. Der Anblick des so arg verkrüppelten Mannes war wohl an der königlichen Tafel sehr unangenehm, aber David duldete ihn dennoch um sich, weil er dem einzigen am Leben gebliebenen Prinzen aus dem Hause Saul nicht traute und ihn darum im Auge behalten wollte, um ihn überwachen zu können. Um dieses klar zu machen, wird uns gesagt, dass der verkrüppelte Prinz von nun an in Jerusalem wohnte, was sonst neben כי על שלחן וגו' völlig überflüssig wäre.

X.

1. Unmittelbar vor מלך ist nach 1 Chr. 19, 1 נָחָשׁ einzuschalten und darüber hier V. 2 zu vergleichen.

2. Im A. T. findet sich nichts über freundschaftliche Beziehungen zwischen David und Nahas, König der Ammoniter. Die spätere Tradition ist jedoch um Auskunft darüber nicht verlegen. Ein

einziger Bruder Davids, heisst es in der oben zu 8, 2 angeführten Midraschstelle, sei dem Blutbade, das der Moabiterkönig unter der in seinem Schutze gelassenen Familie Jsais angerichtet hatte, entkommen und zu den Ammonitern geflüchtet. Als darauf von den Moabitern seine Auslieferung gefordert wurde, verweigerte sie Nahas.

3. ולהפכה heisst nicht „um sie zu zerstören", wie der Ausdruck wiedergegeben zu werden pflegt, denn in diesem Sinne kann הפך nur JHVH zum Subjekt haben. Von der Zerstörung durch Menschen kann dieses Verbum nicht gebraucht werden. Ausserdem müsste es danach להפכה ohne Konjunktion heissen. Dass der Chronist den fraglichen Ausdruck nicht in dem von den Erklärern angenommenen Sinn verstand, liegt auf der Hand, denn er würde sonst nicht 1 Chr. 19, 3 לחקר ולהפך ולרגל geschrieben haben, da לרגל nach להפך widersinnig wäre. הפך ist hier Synonym von חקר und heisst, wie dieses, genau erforschen; vgl. Targum und sieh K. zu Ps. 41, 4. Wahrscheinlich war die Aufeinanderfolge der drei Verba hier dieselbe wie in der Parallelstelle — über den Grund solcher Aufeinanderfolge sieh dort dte Bemerkung — wurde aber später geändert, sodass להפכה zuletzt zu stehen kam, weil man, dessen Bedeutung verkennend, sich sonst dasselbe nicht erklären konnte.

4. Für מדויהם ist מְדוֹתֵיהֶם zu lesen und darüber Ps. 133, 2 zu vergleichen. Das Substantiv מֶדו, wovon מדויהם Plural mit Suff. wäre, ist von den Lexikographen ad hoc erfunden.

5. Ueber den Gebrauch von Piel von צמח sieh die Bemerkung zu Ri. 16, 22.

6. את muss hier Präposition und שכר את so viel sein wie: bei einem mieten. Als nota acc. gefasst, passt die Partikel bei מלך מעכה mit folgender Angabe der Stärke der Mannschaft nicht. Hinter מעכה ist wohl ein die Zehnzahl übersteigendes Zahlwort ausgefallen, da ein einziges Tausend kaum nennenswert wäre. איש טוב ist im Sinne von איש ישראל und איש יהודה zu verstehen. Die Landschaft hiess טוב; vgl. Ri. 11, 3. 5.

12. Das Hithp. נתחזק hat reziproke Bedeutung und heisst wir wollen einander verstärken; vgl. 12, 19 מתלחשים. Zur Sache vgl. V. 11. ערי kann schon deshalb nicht richtig sein, weil der Krieg seitens der Israeliten offensiv war und in Feindes Land geführt wurde, sodass ihre eigenen Städte nicht in Gefahr kommen konnten, selbst wenn sie die Schlacht verloren hätten. Für den fraglichen Ausdruck ist עַבְדֵי zu lesen und über die Verbindung עבדי אלהינו Gen.

50, 17 zu vergleichen. Das von anderen vorgeschlagene אָרֹן oder אֲרֹן würde eine Blasphemie zu Tage fördern. Denn es kam wohl umgekehrt vor, dass man zur eigenen Hilfe die Lade JHVHs in die Schlacht brachte, vgl. 1 Sam. 4, 3. 4, aber für dieses hohe Heiligtum kämpfen war ein Gedanke, der den Israeliten fern lag.

16. Streiche ויבאו חילם, welcher Satz 1 Chr. 19, 16 fehlt, und sieh die folgende Bemerkung.

17. Für חלאמה ist nach 1 Chr. 19, 17 אליהם zu lesen. Nachdem die Korruption hier entstanden, wurde im vorherg. Verse der Satz ויבאו חילם, worin חילם, wie hier חלאם, Ortsnamen sein will, eingeschaltet.

XI.

1. Der Artikel in המלכים dient nicht, wie allgemein angenommen wird, zur Determination der Gattung, sodass לעת צאת המלכים so viel wäre wie: zur Zeit, wo die Könige ins Feld zu ziehen pflegen, denn von einer solchen besondern Zeit oder Saison ist sonst im A. T. nirgends die Rede. Unter המלכים sind die uns bekannten Könige zu verstehen, gegen die David den im vorhergehenden Kapitel beschriebenen Krieg geführt hatte. Danach bildet aber לעת צאת המלכים nicht eine selbständige Zeitangabe für sich, sondern ist nähere Bestimmung zu לתשובת השנה; vgl. z. B. Ex. 19, 1. Der Sinn des Ganzen ist danach der: nach Ablauf eines Jahres, seitdem die obengenannten Könige ins Feld gezogen waren. Der Zweck dieser Zeitangabe ist, zu sagen, dass seit jenem Kriege eine geraume Zeit verflossen war, während welcher David sich bereits genug erholt hatte, um sich in einen neuen Krieg einlassen zu können. Das Kethib המלאכים ist deshalb zu verwerfen, weil dazu צאת nicht passt, und weil bei den damaligen Verkehrsmitteln für den langen Krieg dazwischen, für den die Ammoniter erst verschiedene Heere hatten mieten müssen, und gegen dessen Ende Hadareser von jenseits des Eufrats Hilfstruppen hatte kommen lassen, ein Jahr eine viel zu kurze Zeit ist.

An diesen Vers schloss sich ursprünglich 12, 26 an, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub. Dieser eingeschobenen Erzählung liegen keine geschichtlichen Tatsachen zu Grunde, denn sie enthält nicht nur viel Unwahrscheinliches, sondern hat auch manches Unmögliche aufzuweisen. So wird z. B. 11, 21 vorausgesetzt, dass man eine feste Stadt erobern könne, ohne in Schussweite an ihre Mauer heranzukommen. Unwahrscheinlich im höchsten

Grade ist in der folgenden Darstellung vieles. Erstens brauchte ein König im Altertum nicht einen Mann zu töten, um dessen Frau fürs Heiraten frei zu machen. Hatte doch Saul seine Tochter Michal bei Lebzeiten Davids, ihres legitimen Gatten, an einen andern Mann verheiratet, dem Esboseth, ohne ihn zu töten, sie wieder abgenommen und David zurückgegeben; vgl. 3, 15 und 1 Sam. 25, 44. Ferner, David fürchtete und hasste Joab, wie aus 3, 39 unverkennbar hervorgeht. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, ja unmöglich, dass sich David derart in die Macht Joabs gab, wie er es durch die geheime Order, Uria zu beseitigen, getan haben muss. Endlich setzt Joab voraus, dass David in seiner Rüge auf eine bestimmte geschichtliche Begebenheit hinweisen wird — eine Voraussetzung, die nach LXX zu V. 22 nicht nur wirklich, sondern auch ganz genau eintrifft, sodass David wörtlich so spricht, wie Joab vorausgesetzt — und so etwas ist doch sehr unwahrscheinlich. Die einzig mögliche Erklärung dieser Inkonzinnitäten ist die Annahme, dass der Verfasser dieser Pasquinade in seinem Eifer die Unwahrscheinlichkeiten übersah, die ihm bei der Darstellung unterliefen.

2. לעת הערב kann nur von dem Abend des Tages verstanden werden, an dem das israelitische Heer nach V. 1 gegen Rabba ausrückte. Denn, wenn dies nicht gemeint oder auch nur nicht betont wäre, würde ערב den Artikel nicht haben, vgl. Gen. 8, 11. 24, 11. 63. Deut. 23, 12. Sach. 14, 7. Die Verlegung des im Folgenden beschriebenen Ereignisses auf diesen Abend geschieht, um für den Verlauf der weitern Begebenheiten in dieser Geschichte so viel Zeit zu gewinnen als möglich.

4. Durch והיא מתקדשת וגו׳ will der Verfasser wohl auch die sofortige Empfängnis plausibel erscheinen lassen — denn die Empfängnis geschieht in der Regel um die Zeit der Menstruation, kurz vorher oder kurz nachher — der Hauptzweck dieser Angabe aber ist, zu zeigen, wie die Vaterschaft des Kindes festgestellt werden konnte. Die Menstruation, derentwegen Bathseba jenes Bad genommen hatte, bewies, dass sie an dem betreffenden Tage noch nicht schwanger war.

8. ורחץ רגליך ist für uns so viel wie: und mach' es dir bequem. Es soll damit angedeutet werden, dass Uria für die Nacht vom Dienste ganz frei ist. Möglicherweise ist aber der Ausdruck ein Euphemismus. Im zweiten Halbvers ist משאת nicht richtig überliefert. Denn erstens passt das intransitive ותצא dazu nicht, zweitens wäre ein Geschenk des Königs nicht so schwer oder so um-

fangreich gewesen, dass es Uria selber nicht hätte tragen können, drittens würde David durch ein Geschenk an Uria in diesem einen Verdacht erweckt haben. Für משאת ist unbedingt משמרת zu lesen. Aus der königlichen Wache ging man auf Befehl dem Uria heimlich nach, um zu sehen, ob er wirklich nach Hause ging. Nur danach erklärt es sich, dass dem König darauf das Gegenteil berichtet wurde. Denn sonst hätte ja niemand wissen können, dass dem König daran gelegen war, wo Uria, ein gemeiner Soldat, die Nacht zubrachte.

11. An חיך ist nicht zu ändern. Der Ausdruck ist חי' + Suff.; sieh die Ausführung zu Gen. 42, 15.

12. Für וממחרת lese man ויהי ממחרת und verbinde dieses als Zeitangabe mit dem Folgenden. An der Korruption ist das vorhergehende ההוא schuld. Nach dem uns vorliegenden Texte nimmt dieser Vers den folgenden vorweg.

15. הבו fasst Buhl s. v. יהב als Interjektion und ergänzt „nehmt“, aber dagegen spricht der Plural, denn als Interjektion ist dieser Imperativ ohne Ausnahme im Singular. Tatsächlich ist יהב hier wie sein Synonym נתן gebraucht und heisst „stellen“, „hintun“.

19. Ueber die Konstruktion im zweiten Halbvers, die eine Abart ist von der in Gen. 1, 4, sieh zu Lev. 19, 9.

25. אל ירע בעיניך וגו' kann nicht heissen „lass dich das nicht anfechten“, wie man allgemein wiedergibt, und in seiner gewöhnlichen Bedeutung ist der Ausdruck in diesem Zusammenhange widersinnig. Ausserdem bietet das folgende את Schwierigkeit. Denn der Gebrauch dieser Partikel zur Hervorhebung des Subjekts ist äusserst spät, und so sehr jung ist diese Erzählung denn doch nicht. Mir scheint, dass für בעיניך את zu lesen ist לְבָבְךָ אֶל. Danach wäre der Sinn des Satzes: kränke dich darüber nicht. Am Schlusse hinkt וחזקהו stark nach, auch hat David schwerlich dem Boten, der ein gemeiner Soldat war, aufgetragen, den Feldherrn zu ermutigen. Ich vermute daher, dass der Text für והרסה וחזקהו ursprünglich las וְחָזַק והרסה als Fortsetzung der Botschaft an Joab.

XII.

1. אחת ist nicht zu betonen, denn בעיר אחת ist nur so viel wie: in einer gewissen Stadt; vgl. zu Gen. 42, 13.

3. Sprich לֶעָשִׁיר, mit dem Artikel, und vgl. V. 4 וְלָרָשׁ. מכסו heisst nicht „aus seinem Becher“, wie man gemeinhin wiedergibt, denn das wäre בכסו und wäre schlechtes Hebräisch, denn korrekter

Weise bezeichnet כוס stets den Becher mitsamt dem Inhalt. Die Präposition in מכסו ist ebenso partitiv wie bei מפתו und der Sinn: und von seinem Trunke trank es. Für כבת bieten etliche Handschriften לבת, aber diese Lesart ist äusserst absurd, wenn sie auch von Kittel registriert wird.

4. Ich glaube nicht, dass הֵלֶךְ richtig vokalisiert ist, sondern vermute vielmehr, dass der Verfasser הֹלֵךְ sprach; vgl. das darauf folg. אִישׁ und sieh Jer. 22, 10.

5. ארבעתים ist = vierundvierzigfach. Ueber diese Bedeutung des Duals bei einem Zahlwort sieh zu Gen. 4, 15. Die Vierzahl ist hier gewählt, weil der Dieb in der Fabel das Lamm geschlachtet hatte, in welchem Falle er dasselbe nach Ex. 21, 37 vierfach erstatten musste. Dass im zweiten Halbvers לו für לא zu lesen ist, ist schon in meinem im Jahre 1900 erschienenen hebräischen Werke מקרא כפשוטו gesagt. Danach ist ועל אשר וגו׳ keine zweite Begründung, sondern bildet einen Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist wie folgt: weil er solches getan, während er sein eigenes Gut schonte.

9. Der zweite Halbvers, der hier vollends überflüssig ist, muss zu V. 10 gezogen werden; sieh die folgende Bemerkung.

10. חרב מביתך ist zu einem Begriffe zu verbinden und = das Schwert aus deinem eigenen Hause; vgl. V. 11 מביתך. Gemeint ist Absalom, der zuerst seinen Bruder getötet, dann gegen den David sich empörte, welche Empörung nicht nur ihm selbst das Leben kostete, sondern auch dem Vater bis zu seinem Tode das Leben verbitterte. עד עולם ist hier also = כל ימיך oder עד יום מותך; vgl. besonders 1 Sam. 1, 22. — V. 9b, hierhergezogen, gibt einen trefflichen Sinn, denn er bringt חרב מביתך in Gegensatz zu חרב בני עמון, und der Sinn des Ganzen ist der: du hast den Uria durch ein ausländisches Schwert umbringen lassen; nunmehr soll das gegen dich gerichtete Schwert aus deinem eigenen Hause nicht aufhören. Ueber das Uebermass der Strafe im Vergleich zum Vergehen vgl. V. 12. Vielleicht ist auch ואתה für ועתה zu lesen.

11. Da הקים רָעָה keine hebräische Redensart ist, so hat man רֵעֶה zu sprechen. In dieser Verbindung bezeichnet רֵעֶה einen Rivalen; vgl. zu Ri. 14, 20. Gemeint ist jemand, der David den Thron streitig machen wird; sieh zu 1 Sam. 15, 28. In לרעיך, welches Sing. von רעה ist, hat das Substantiv ebenfalls diese Bedeutung.

13. חטאתי ליהוה ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: ich bitte JHVH um Vergebung. העביר, in Verbindung mit

Sünde nur noch 1 Chr. 21, 8 sich findend, heisst nicht die Sünde tilgen, sodass keinerlei Strafe erfolgt, sondern die Bestrafung der Sünde aufschieben, das Urteil suspendieren.

14. איבי erklärt Geiger, Urschrift 267, für einen Einschub. Ich aber glaube, dass איבי יהוה ein vom Verfasser selbst gebrauchter Euphemismus ist; vgl. zu 1 Sam. 25, 22. Im zweiten Halbvers bringt גם den damit eingeleiteten Satz im Gegensatz zu לא תמות im vorhergehenden Verse. Der Sinn ist: du selber wirst nicht sterben, wohl aber der Sohn. Ueber diesen Gebrauch von גם sieh zu Num. 22, 33 und besonders zu Ez. 18, 11 und Hi. 2, 10. ילוד ist nicht Substantiv, sondern Adjektiv und heisst stets neugeboren oder jüngst geboren.

16. Für das schwerfällige ובא ולן ist wahrscheinlich zu lesen וְהִתְאַבֵּל = und legte Trauergewand an; vgl. V. 20 ויחלף שמלתיו. Trauergewand trug unter den alten Israeliten auch der Büssende; vgl. besonders Jona 3, 5.

17. Ueber זקני ביתו sieh zu Gen. 24, 2. Für ברא ist mit Baer ברה zu lesen. Die Recepta ist unter dem Banne des folgenden Buchstaben entstanden.

20. Da von סוך in der Bedeutung „salben" Hiph. sich nicht belegen lässt, so hat man וַיָּסֶךְ statt ויסך zu sprechen. Kal kann dieses letztere nicht sein. (Gegen Barth.)

21. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche בעבור ist nach Targum בְּעוֹד zu lesen.

22. Lies mit dem Kethib יְחָנַּנִי, denn auf מי ידע = vielleicht folgt auch sonst das Imperf. mit daran anschliessendem Perf. consec.; vgl. Joel 2, 14 und Jona 3, 9.

24. Ueber ויבא אליה sieh zu Gen. 6, 4. Hier erklärt sich der Gebrauch des Ausdrucks daraus, dass diese Umarmung, die erste nach dem die Sünde sühnenden Tode des Kindes, gleichsam das Ehebündnis erst besiegelte. וישכב עמה ist als Glosse zu dem Vorhergehenden zu streichen. Vor ותלד ist nach LXX ותהר einzuschalten.

25. An וישלח ist nichts zu ändern. (Gegen Wellhausen und Budde), nur muss man für ויקרא dasselbe Subjekt annehmen. „JHVH schickte durch Nathan und nannte ihn" ist so viel wie: JHVH liess ihn durch Nathan nennen. בעבור יהוה am Schlusse kann nicht heissen „im Namen JHVHs", und „um JHVHs willen" passt hier nicht. Man lese daher באהבת für בעבור. באהבת יהוה, gesagt im Hinblick auf ויהוה אהבו in V. 24, ist = wegen der Liebe JHVHs; vgl. 1 Sam. 18, 3.

26. Für המלוכה ist ohne Zweifel מִלְכֹּם zu lesen und darüber zu V. 30 zu vergleichen. Rabba wird hier עיר מלכם genannt, wie Jerusalem zuweilen עיר אלהים und עיר יהוה heisst; vgl. Jes. 60, 14. Ps. 46, 5. 101, 8. Doch scheint unser Ausdruck nicht ganz Rabba zu bezeichnen, sondern speziell das Viertel dieser Stadt, in dem der Tempel Milkoms sich befand; sieh zu V. 28.

27. Auch hier ist für המים unbedingt מִלְכֹּם zu lesen; sieh die vorhergehende Bemerkung.

28. העיר, dem עיר מלכם entgegengesetzt, bezeichnet ganz Rabba mit Ausschluss des Teiles davon, in dem der Tempel Milkoms stand; vgl. zu V. 30 b und sieh zu Gen. 3, 2. Letzterer Teil von Rabba wurde zuerst angegriffen und eingenommen wegen der vielen Beute, die man im Tempel zu finden hoffte.

30. Für מַלְכָּם ist nach LXX מִלְכֹּם zu lesen und die Bemerkungen zu V. 26 und 27 zu vergleichen. Für ואבן lesen die Neuern nach 1 Chr. 20, 2 ובה אבן, aber der Chronist hat unsern Text schmählich missverstanden. Denn אבן יקרה, das hier, wie 1 K. 10, 10. 11 und 2 Chr. 32, 27, kollektivisch gebraucht ist, schliesst sich an זהב an und teilt mit ihm die grammatische Beziehung. Der Sinn des ganzen ist danach der: und sie hatte an Gold und Edelsteinen ein Gewicht von einem Talent. Die Annahme, dass die Krone Milkoms an Gold ein Talent schwer war, aber nur einen einzigen Edelstein hatte, ist auch zu absurd. ותהי על ראש דוד ist = und sie passte aufs Haupt Davids, das heisst, er vermochte, trotz ihres ungeheuren Gewichtes, sie auf dem Haupte zu tragen. שלל העיר ist der Beute, die der Milkomtempel bot, entgegengesetzt. Eigentlich ist העיר hier = die andern Teile der Stadt; vgl. zu V. 28. Für הוציא endlich ist entschieden מָצָא zu lesen. הוציא שלל ist keine hebräische Verbindung, wohl aber מצא שלל; vgl. Ri. 5, 30. 1 Sam. 14, 30 und Ps. 119, 162. Doch wird unser Ausdruck immer nur von dem individuellen Anteil der Krieger an der Beute, aber niemals von der gesamten vorgefundenen Beute gebraucht. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die Verbindungen מצא טוב, מצא צרה ויגון und sieh zu Pr. 31, 10.

31. מגזרות ist wahrscheinlich Pl. von מַגְזֵר. Die meisten Substantiva masc. mit formativem Mem vorn bilden den Pl. auf ôth, teils ausschliesslich, teils neben îm.

XIII.

1. Die hier beginnende Erzählung wird durch ויהי אחרי כן — welche Formel, nebenbei gesagt, jünger ist als ויהי אחרי הדברים האלה — mit der vorhergehenden Skandalgeschichte in Verbindung gebracht. Die Verbindung ist die zwischen Ursache und Wirkung. Davids Fehlschritt hatte zur Folge, dass sein Sohn in ähnlicher Weise sich verging, indem er voraussetzte, dass der Alte, der eigenen Schwäche sich bewusst, das skandalöse Betragen des jüngeren Mannes nicht ahnden wird. אחות ist hier = Vollschwester, sonst würde es ולדוד בת heissen statt ולאבשלום אחות; vgl. V. 4 אחות אבשלום אחי und sieh zu Gen. 34, 13. Dem Amnon dagegen, der eine andere Mutter hatte, vgl. 3, 2. 3, war Tamar nur Halbschwester. ולאבשלום וגו׳ bildet einen Umstandssatz.

2. להתחלות halte ich wegen התחל in V. 5 für unrichtig. Wohl scheuten sich hebräische Schriftsteller nicht, denselben Ausdruck nicht nur in demselben Zusammenhang, sondern auch in demselben Satzgefüge in verschiedener Bedeutung zu gebrauchen; aber Schein und Wirklichkeit sind nicht bloss verschieden, sie sind Gegensätze, und solche drückt kein vernünftiger Mensch durch denselben Ausdruck aus. Für להתחלות muss der Text ursprünglich ein anderes Wort gehabt haben, das ich jedoch zu ermitteln nicht imstande bin. בתולה bezeichnet hier ein züchtiges Mädchen, dessen keuscher Blick einem Verführer jede Annäherung verbietet. Nur dieses erklärt Amnons Lage; wenn Tamar nichts mehr als Jungfrau gewesen wäre, hätte er nicht zu verzweifeln gebraucht.

6. Man beachte den speziellen Gebrauch des Zahlworts in שתי לבבות. „Zwei“ ist hier sichtlich so viel wie: ein paar, etliche.*)

9. Für ותצק sprich ותַּצֵּק als Hiph von יצק = יצג und vgl. darüber 15, 24 und Jos. 7, 23. Bei dieser Lesart ist selbstredend המשרת Objekt des Verbums, nicht הלבבות. Dagegen ist es nicht nötig statt וַיֵּצְאוּ, dem vorherg. הוציאו entsprechend, וַיֵּצְאוּ zu vokalisieren. Die Anwesenden verliessen das Zimmer von selbst, als sie den Befehl hörten; vgl. Gen. 45, 1. Aber für וַיֵּצְאוּ liest man besser וַיֵּצֵא. Zu dieser Emendation zwingt der Umstand, dass nicht nur

*) Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass שתים auch Lev. 23, 17 ursprünglich die oben angenommene Bedeutung hatte; vgl. auch in der Mischna שתי שערות als Zeichen der geschlechtlichen Reife, in welchem Ausdruck das Zahlwort ebenfalls in diesem Sinne gebraucht zu sein scheint.

כל איש, sondern sogar כל איש ואשה mit dem Sing. des Verbums konstruiert wird; vgl. Esther 4, 11.

14. Streiche ויענה als Glosse zu וישכב אתה, welches letzteres auch allein nur von der Vergewaltigung verstanden werden kann; vgl. zu Gen. 34, 2.

15. Der plötzliche Umschlag der grossen Liebe in noch grösseren Hass erklärt sich daraus, dass die Arme sich mit aller Kraft gewehrt und ihrem Vergewaltiger wohl mit den Nägeln ins Gesicht gefahren. Aehnlich erklärten sich die alten Rabbinen die Sache, nur in mehr orientalischer Weise; vgl. Synhedrin 21 a.

16. אַל ist, wie öfter, für על verschrieben. Der erste Halbvers bildet keinen vollständigen Satz. Tamar bricht in der Mitte ab, denn sie wird indessen aus dem Hause geschafft; vgl. V. 17 und sieh zu 1, 9. Wie dieser abgebrochene Satz vollendet gelautet haben würde, lässt sich nicht sagen.

17. משרתו ist höchst wahrscheinlich eine Glosse zu נערו.

18. מעיל ist nach keiner Stelle im A. T. identisch mit כתנת פסים. Aus diesem Grunde ist für מעילים mit anderen מעולם zu lesen. Diesen ersten Halbvers hält man seit Wellhausen für eine Glosse, was er aber keineswegs ist, denn ohne ihn würden V. 19 und 20 unerklärlich sein, wie gleich gezeigt werden wird. Wellhausen hat den fraglichen Satz nicht bloss für eine Glosse erklärt, sondern für eine solche, die an falscher Stelle eingedrungen sei, da, wie er meint, der Natur der Sache nach die zweite Hälfte unseres Verses der ersten vorangehen sollte. Aber demnach könnte er z. B. Ruth 2, 1 ebenso gut für eine an falscher Stelle eingedrungene Glosse ansehen, weil besagter Vers an seinem Platze steht und nicht hinter V. 3 a.

19. Dem Scharfsinn Wellhausens, der V. 18 a für eine Glosse hält, ist entgangen, dass vom Zerreissen seiner Kleider als Zeichen der Trauer oder der tiefsten Betrübnis im A. T. nahe an vierzigmal die Rede ist, dass jedoch in solcher Verbindung die Art der Kleidung überhaupt wohl in vier oder fünf Fällen genannt, aber in keinem so genau beschrieben ist wie hier. Dieser Umstand lehrt uns, dass die Art des Kleidungsstücks hier eine wesentliche Rolle spielt. Welches die Rolle ist, geht aus eben jenem Satze in V. 18 hervor, den Wellhausen als Glosse an falscher Stelle streicht. In jenem Satze ist gesagt, dass die Königstöchter von alters her (מעולם) in der genannten Weise sich kleideten solange sie Jungfrauen waren. Danach war das Aermelkleid bei Königstöchtern Merkmal der Jungfernschaft, und darum zerriss Tamar

dieses Kleid, als sie durch die Vergewaltigung ihre Jungfernschaft eingebüsst hatte. Wegen der Bedeutung die das Zerreissen des charakteristischen Gewandes hatte, wird hier noch einmal die Art desselben genannt. Zum zweiten Halbvers bemerkt Nowack: welche Bedeutung es hat, dass Tamar die Hand aufs Haupt legt, ist nicht klar. Aber Jer. 2, 37 hätte ihm dies klar machen sollen. Denn es ist hier nach jener Stelle יָדֶיהָ für ידה zu lesen. Das Zusammenschlagen der Hände überm Kopf war eine Gebärde der tiefsten Verzweiflung.

20. Ueber die Fragepartikel bei dem Eigennamen sieh zu 1 Sam. 14, 45. Das einzige Beispiel dieser Art ausser diesen beiden bietet הליהוה, Deut. 32, 6, wo aber יהוה, weil schon אדני gesprochen, als Appellativ behandelt wird*); vgl. zu 4, 9. An dieser Stelle ist aber die Fragepartikel wahrscheinlich durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden, da zum Satz als Fragesatz das folgende ועתה nicht recht passt. אמינן ist wohl für אמנן verschrieben. היה עמך ist ein Euphemismus; vgl. zu Gen. 39, 10. An dem Zustand des Gewandes, das das Abzeichen der königlichen Jungfrau war, erkennt Absalom, was vorgefallen ist. Er nimmt an, dass Amnon der Täter ist, weil er weiss, dass die Schwester von ihm kommt. Ob Waw in ושממה gestrichen werden muss, zweifle ich. Mir will scheinen, dass der Ausdruck, wie er uns vorliegt, so viel sein wie היא שממה und einen Umstandssatz vertreten kann. שממה heisst unverheiratet: vgl. zu Ri. 19, 2. Tamar blieb unverheiratet, weil sie als Königstochter einen gemeinen Mann nicht heiraten konnte und ein Mann von Stand nach dem, was vorgefallen war, sie nicht haben mochte. Denn im Altertum liessen sich Höflinge noch nicht herbei, irgend ein Weib zu heiraten, das ihr König aus delikaten Gründen verheiratet wissen wollte.

22. Transferiere den Satz כי שנא וגו' ans Ende des Verses. Dann ist der Sinn der: Absalom stellte den Amnon darüber, dass er seine Schwester Tamar geschändet, mit keiner Silbe zur Rede. Der Hass aber wird als Grund dieses Verhaltens Absaloms angegeben; vgl. Lev. 19, 17. Die Umstellung der Sätze in dem uns vorliegenden Texte beruht auf Verkennung des ursprünglichen Zusammenhangs. Bei der jetzigen Satzordnung besagt unsere Stelle, dass Absalom mit Amnon zwei Jahrelang überhaupt nicht sprach,

*) Gleichwohl erhoben sich auch dort sprachliche Bedenken, wie die Lesarten ה ליהוה und הל יהוה zeigen, welche die Fragepartikel von dem Gottesnamen zu trennen suchen.

was aber unmöglich der Fall gewesen sein kann. Denn solcher offenen Feindschaft Absaloms gegenüber würde David in der Folge dessen Einladung für Amnon nicht angenommen haben. So aber konnte der geheime Hass Absaloms dem Vater entgehen.

23. Für גֹּזְזִים ist hier und V. 24 גֹּזְזִים = Schafschur zu lesen und darüber zu Gen. 38, 12 zu vergleichen.

25. ויברכהו ist = und er verabschiedete ihn, das heisst, er gab ein Zeichen, dass die Audienz zu Ende und er entlassen sei; vgl. zu Gen. 28, 1.

26. Die von Ginsburg angeführte Lesart וְלֹא ist dem massoretischen וָלֹא vorzuziehen. In למה ילך עמך ist למה milde Verneinung; vgl. zu Gen. 44, 7.

28. הכו וגו׳ ist nicht Objekt zu אמרתי, sondern letzteres Verbum ist absolut gebraucht, und der Nachsatz beginnt mit dem Imperativ. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wenn Amnon von Wein guter Dinge geworden ist und ich euch den Befehl gebe, dann haut auf Amnon ein und tötet ihn. Ueber die Verbindung הלא כי mit folgendem Perf. im Sinne des Präsens sieh zu Gen. 27, 36.

32. Lies mit dem Kethib שִׂימָה. Dieses ist jedoch nicht Partizip pass., sondern ein Substantiv und bezeichnet die durch öftere Wiederholung geläufige Rede; vgl. zu Deut. 31, 19. על פי aber ist hier nicht präpositionaler Ausdruck, sondern so viel wie: im Munde; vgl. Ex. 23, 13. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Absalom hat dies häufig gedroht. Gegen Jonadab, der nach V. 3 sein intimer Freund war, hatte sich Absalom oft im Vertrauen geäussert, dass er seinen Bruder töten wolle.

33. Ueber den ursprünglichen Text im zweiten Halbvers sieh die folgende Bemerkung.

34. ויברח אבשלום ist keineswegs deshalb zu streichen, weil der grosse Wellhausen nichts Besseres vorzuschlagen weiss. Denn so scharfsinnig Wellhausen sein kann, wenn ihm die alten Versionen einen Fingerzeig geben, verlässt ihn sein Scharfsinn gänzlich, wo diese ihn im Stiche lassen, und das ist auch hier der Fall. Für ויברח lies בְּחֶרֶב und ziehe בחרב אבשלום zum Vorhergehenden, in welcher Verbindung es einen trefflichen Sinn gibt.

35. Für באו ist hier — aber nicht im folgenden Verse — בָּאִים zu lesen und Gen. 29, 6 gegen Gen. 29, 9 zu vergleichen.

37. Streiche den ersten Halbvers als Variante zu V. 38a. Im zweiten ist das Subjekt zu ויתאבל aus המלך im Vorhergehenden zu entnehmen. Doch ist die Konstruktion wegen כל עבדיו, das mit

diesem in seinem Satze das Verbum teilt, sehr ungeschickt und vielleicht auch nicht korrekt.

39. Hier ist der erste Halbvers, wie er uns vorliegt, unübersetzbar. Besonders lässt sich mit לצאת nichts anfangen. Hitzig glaubt den Sinn erhalten zu können: und David entschloss sich zur Verfolgung Absaloms, welche Fassung Wellhausen mit Recht verwirft, während er Ewalds Einschaltung von חמת hinter ותכל plausibel findet, obgleich er zugeben muss, dass der von Ewald angenommene Sinn „der Zorn Davids hörte auf, sich zu äussern" in den Worten nicht liegen kann. Es gibt noch andere Konjekturen, die ich aber der Kürze wegen übergehe. Ich vermute, dass der Text hier ursprünglich las וַיָּחֶל דוד לְהִמָּלֵךְ אל אבשלום = und David fing an, über Absalom anders zu denken. Nachdem להמלך in המלך korrumpiert wurde, kam לצאת notwendiger Weise dazu, und dann musste auch ויחל aus Mangel an besserer Auskunft in ותכל geändert werden. Letzteres erschien plausibel, weil man dazu נפש als Subjekt supplizierte; vgl. Targum und Kimchi. Freilich hätte die Massora das Wort danach וַתְּכַל vokalisieren müssen. Manche der Neuern lesen auch וַתְּכַל, schalten aber dahinter רוח ein, aber die Wendung כלתה רוח פ׳ hat nicht dieselbe Bedeutung wie כלתה נפש פ׳; sieh K. zu Ps. 143, 7. Niph. von מלך findet sich Neh. 5, 7, wo dessen Bedeutung nicht klar ist. In der Sprache der Mischna aber heisst dieses Niph. sehr oft „anderen Sinnes werden", vgl. zu Eccl. 5, 5.

XIV.

2. In Jerusalem, der Hauptstadt des Reiches, wird es wohl klügere Frauen gegeben haben als in Tekoa, aber das die Rolle spielende Weib durfte aus einleuchtenden Gründen in der Residenzstadt nicht bekannt sein. Im zweiten Halbvers kann ימים רבים מתאבלת nur heissen eine, die für lange Zeit Trauer angelegt hat. Denn dass jemamd schon lange Trauer trägt, kann man ihm unmöglich ansehen, dagegen lässt sich aus der Tiefe der Trauer auf ihre Dauer in der Zukunft leicht schliessen; sieh zu Gen. 37, 34.

4. Hier haben weitaus die meisten Handschriften im ersten Halbvers ותאמר, nur sehr wenige bieten dafür ותבא. Dennoch hat Kittel letzteres vorgezogen, weil dieses ihm besser zu passen schien. Allein, wo zwei so grundverschiedene Lesarten wie diese neben einander existieren, stellt in der Regel keine der beiden das Ursprüngliche dar. Doch ist hier ותאמר die ältere Lesart, und ותבא will dieses korrigieren. Die Korrektur aber ist erbärmlich misslungen,

da ותאמר unmöglich für das graphisch so fern liegende ותבא verschrieben sein kann. Der Text las ursprünglich ותמהר. Aus diesem konnte sehr leicht ותאמר werden; vgl. zu Gen. 4, 8 und Ex. 19, 25. Die Eile ist charakteristisch für die kleinstädtische Frau, für welche dies wahrscheinlich die einzige Gelegenheit in ihrem Leben war, den König zu sehen und zu sprechen.

5. אבל ist = leider Gottes! vgl. zu Gen. 42, 21. וימת אישי wird lächerlicher Weise wiedergegeben „und mein Mann starb". Als ob dies nach אשה אלמנה אני erst gesagt werden müsste! Der Satz ist zu V. 5 zu ziehen, wo er, wie gleich erhellen wird, einen guten Sinn gibt.

6. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist der Sinn der beiden ersten Sätze für uns der: als mein Mann starb, da hatte deine Sklavin zwei Söhne. Ueber die grammatische Beiordnung dieser beiden Sätze im Hebräischen, während der erste als Zeitangabe dem zweiten logisch untergeordnet ist, sieh zu Ex. 8, 26 und über וינצו zu Ex. 2, 13. Der Zweck des ersten Satzes ist, zu sagen, dass die im Folgenden beschriebene Begebenheit erst nach dem Tode des Gatten sich zutrug. Denn wo das Familienhaupt da ist, väterliche Autorität und Disziplin auszuüben, da kommt ein Brudermord nicht leicht vor. Im zweiten Halbvers ist ויכו nicht notwendig falsch; sieh zu 1. Sam. 21, 14.

7. גם fügt ונשמידה zu ונמיתהו hinzu, ist jedoch nachgestellt, weil גם ונשמידה unsagbar ist, וגם נשמידה aber hier wegen der Abhängigkeit dieses Imperf. von תני ebensowenig anginge; vgl. zu Gen. 3, 6. Es scheint, dass die Erklärer diesen Satz nicht recht verstehen; sonst müssten sie hier auf das einschlägige Gesetz Num. 27, 11 verweisen. Denn die kluge Frau lässt die Verwandten also sprechen: Gib den Brudermörder heraus, dass wir ihn für die Erschlagung seines Bruders töten und so zugleich auch den direkten Erben aus der Welt schaffen, worauf die Erbschaft uns zufallen wird. Auf diese Weise tut die Frau dar, in welch grosser Gefahr ihr einziger Sohn sich befindet. Denn wenn die Verwandten mit ihrer Pflicht als Bluträcher es auch nicht ernst nehmen sollten, würden sie dennoch aus materiellem Interesse ihre Drohung ausführen

10. המדבר ist = wenn jemand spricht, und die Konjunktion in והבאתו ist Waw apodosis. Das Partizip steht also im Nominativ und bildet das Subjekt des Satzgefüges (مبتدا). Die Erklärung, wonach המדבר vorangestelltes Objekt ist, das im Suff. aufgenommen wird, kann nur denen richtig erscheinen, die das Wesen

des semitischen Nominalsatzes nicht richtig erfasst haben. והבאתו — sprich וַהֲבֵאתוֹ — ist = so melde ihn mir; vgl. zu 1 Sam. 16, 17. Dass das Weib selber die Gegner, nach V. 7 die ganze Sippe, zu ihm bringen solle, konnte der König unmöglich verlangen.

11. מהרבת ist keine hebräische Wortform. Man liest dafür gewöhnlich מֵהַרְבּוֹת. Dieses, an sich korrekt, passt aber in den Zusammenhang nicht, denn זכר ist kein Verbum der Art, dass ein Inf. mit מן davon abhängen könnte. Und wenn das fragliche Verbum auch ein solches wäre, würde diese Konstruktion hier nicht angehen. Denn bei dieser Konstruktion muss der abhängige Inf. mit dem Hauptverbum das Subjekt teilen, was aber hier nicht der Fall ist. Endlich ist auch מהרבות וגו׳ für sich gefasst unhebräisch. Man übersetzt „dass der Bluträcher nicht noch mehr Verderben anrichte", allein dieser Sinn liegt in den Worten nicht; das wäre hebräisch einfach משחת גאל הדם עוד. Aus diesen Gründen muss man das Ketbib מהרבית in מַהֵר בֵּית auflösen und לשחת für לְשַׁחֵת vokalisieren. Dann bilden die fraglichen Worte einen unabhängigen Satz, dessen Sinn ist: befördere schnell die Sippe der Bluträcher nach der Unterwelt, damit nicht usw. Nur bei dieser Fassung, wobei בית = Familie und Sippe Subjekt zu ישמידו ist, erklärt sich der Pl. des letzteren. Die Frau fordert die ungeheuerliche Art, ihren Sohn vom Tode zu retten, um den König zum Aeussersten zu treiben und ihm den folgenden Schwur bei JHVH abzunötigen.

12. Hier bittet die Redende um Erlaubnis zu sprechen, weil das, was sie im Folgenden spricht, nicht mehr zur vorgeblichen Sache gehört, sondern den König persönlich angeht.

13. חשב, mit על der Person konstruiert, kann nur heissen wider sie sinnen oder planen, nicht aber von ihr denken. Daran scheitert die in meinem hebräischen Werke gegebene Erklärung zum ersten Halbvers. Der Sinn kann nur der sein: warum gedenkst du, Aehnliches dem Volke Gottes anzutun? Das Volk Israel, das auch in dem prophetischen Bilde von seinen Beziehungen zu seinem Gotte als Braut JHVHs erscheint, ist in politischer Hinsicht seinem König vermählt. Danach ist Israel nach Davids Tod verwitwet. Indem nun David darauf sinnt, Israel des rechtmässigen Erben zu berauben, weil dieser den Bruder getötet hat, sinnt er auf etwas, das er eben geschworen, nicht geschehen zu lassen. Im zweiten Halbvers ist וּמִדַּבֵּר für ומדבר und כְּאָשָׁם für כאשם zu sprechen. הדבר הזה ist identisch mit כזאת, und לבלתי וגו׳ ist Epexegese dazu, während דבר המלך des Königs Urteil über den angeblichen Fall der

Frau bezeichnet. Das Ganze heisst demnach wie folgt: aus dem aber, was der König soeben gesprochen hat, geht hervor, dass dieser Entschluss, seinen Verbannten nicht zurückzurufen, an Sünde grenzt. Für נִדְּחוֹ sollte man normal נִדָּחוֹ erwarten. Sein Verbannter ist aber nicht so viel wie: der von ihm — dem König — Verbannte, sondern heisst der Verbannte, der ihm angehört. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, dass das Suff. in נדחו auf עם אלהים sich bezieht; vgl. Deut. 30, 4, nur dass hier die durch das Suff. ausgedrückte Beziehung eine engere wäre. Während dort das Suff. nur die Angehörigkeit an das Volk ausdrückt, würde hier dadurch gesagt sein wollen, dass der Verbannte der Erbprinz ist, in dem das Volk seinen künftigen König sieht.

14. Hier ist mit dem massoretischen Text in V. b nicht fertig zu werden. Für ישא hat man יָשִׁיב und והשיב für וחשב zu lesen. ממנו ist = von uns, vgl. נמות. Der Sinn des zweiten Halbverses ist danach der: und Gott gibt das Leben — das einmal genommen ist — nicht wieder, wohl aber kann er andere Gedanken eingeben, sodass keiner zu unserem Schaden verbannt bleibe. Ueber נרח מן vgl. Hi. 6, 13.

15. Diesen und den folgenden Vers beziehen alle Erklärer fälschlich auf den fingierten Fall. Denn darüber konnte die Frau, nachdem David bei JHVH geschworen hatte, dass ihrem Sohne kein Haar gekrümmt werden solle, nichts mehr hinzufügen. Ferner, die Frau hat nun im unmittelbar Vorhergehenden die Maske einmal fallen lassen und sie kann sie jetzt nicht wieder anlegen. Der Satz אשר באתי וגו׳ ist Subjekt und כי יראני העם Prädikat. העם ist = die Leute, nicht die Sippe der Bluträcher, von denen nach dem soeben Gesagten nicht mehr die Rede sein kann. Mit דבר אמתו meint die Frau ihre Rede in V. 13 und 14, nicht ihre Bitte in Betreff ihres vorgeblichen Falles. Die Frau gibt den Grund an, warum sie, um den König hinsichtlich Absaloms auf andere Gedanken zu bringen, nicht direkt und unverhüllt die Sache vorgebracht, sondern mit ihrem fingierten Fall eingeleitet hat. Ersteres Verfahren, sagt sie, hätten die Leute, mit denen sie darüber gesprochen, für zu sehr gewagt erklärt. Deshalb sei sie mit ihrem vorgeblichen Fall gekommen, um ihn als Ueberleitung zu gebrauchen; vgl. Rabbenu Jeschaja und sieh die folgende Bemerkung.

16. כי an der Spitze ist temporell und der Satz Zeitangabe zum Schlusssatz des vorhergehenden Verses, sodass der Sinn der beiden Sätze der ist: vielleicht dass der König auf die Eingebung

seiner Magd eingeht, wenn er die Bitte gewährt hat, zu retten usw. Für האיש ist הַמְבַקֵּשׁ zu lesen, das schon die Alten als Nebenlesart kannten, weshalb LXX האיש המבקש ausdrücken. להשמיד אתי erklärt sich daraus, dass die Witwe beim Ableben des einzigen Sohnes vom Hause ihres Gatten leer ausgehen müsste und ihr somit die Mittel der Existenz genommen würden; vgl. die Schlussbemerkung zu Lev. 22, 13.

17. Für שפחתך ist nach LXX Vat. האשה zu lesen. Die Korruption entstand unter dem Banne von V. 16b. למְנחה gibt keinen rechten Sinn, und לְמִנְחָה, wie LXX das Wort sprechen, ist nicht besser. Ich vermute, dass לְמַנְחָה zu lesen ist. Der Sinn wäre dann: und möge das Urteil, das der König gefällt, ihm zur Leitung werden. Vor למנחה mag לו ausgefallen sein oder auch nicht, da die Beziehung klar ist. Im zweiten Halbvers haben טוב und רע keine ethische Bedeutung. Das Gute und das Böse sind nur als zwei Extreme genannt, und man hat sich dabei alles zu denken, das mitten inne liegt; vgl. 13, 22. Gen. 24, 50. 31, 24, wo טוב und רע mit Negation so viel ist wie nichts*). Waw in ורע ist entgegensetzend, sodass לשמע טוב ורע heisst: irgendeine Sache von irgend einer anderen zu unterscheiden; vgl. V. 20b. שמע ist hier gebraucht, nicht ידע, weil ידע טוב ורע ein Idiotismus ist und eine andere Bedeutung hat; vgl. zu Gen. 2, 9.

19. היד יואב אתך ist = hat dir Joab geholfen? Den Begriff „einem etwas tun helfen", „ihm dabei behilflich sein" kann der Hebräer nur in dieser Weise ausdrücken. Selbst in der Sprache der Mischna wird diese Art Hilfe nur durch das spätere סִיַּע ausgedrückt, nicht durch עזר oder הושיע, weil diese beiden letztern Verba dafür nicht passen. Sieh die Ausführung zu Jos. 10, 6. Auf die Frage, ob Joab mit der Sache etwas zu tun gehabt hat, kommt David durch כי יראני העם in der Rede der Frau; vgl. zu V. 15.

21. Für עשיתי liest man besser עשית, das viele Handschriften auch haben. Danach weist הדבר הזה auf die Rolle hin, die Joab bei dem Gesuch der Frau gespielt hatte.

הלל ist im Hebräischen das einzige Wort für die ausgesprochene Bewunderung. Ueber den Gebrauch dieses Verbums

*) Dasselbe Prinzip zeigt sich auch Jes. 52, 12. Denn dort heisst es, JHVH ist Israels Vortrab und Nachhut, und damit will gesagt sein, dass JHVH die gesamte Streitmacht Israels ausmacht.

mit Bezug auf die laute Bewunderung der Schönheit der Person vgl. Gen. 12, 15.

26. מאתים שקלים ist nicht nur eine ungeheuere Uebertreibung, sondern es erheben sich dagegen auch sprachliche Bedenken. Denn in Verbindung mit מאתים und ihm nachgestellt müsste das Gezählte korrekter Weise im Sing. stehen. Für מאתים שקלים hatte der Text ursprünglich vielleicht מָנַיִם = zwei Minen. Die Gewichtsmine enthielt fünfzig Seckel, und danach würde unsere Emendation das Gewicht des Haares auf die Hälfte reduzieren.

30. אל ידי ist = neben meinem Denkmal; vgl. 1 Sam. 15, 12 und speziell über das Denkmal Absaloms hier 18, 18.

33. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: und der König verabschiedete Absalom, vgl. zu Gen. 31, 28, das heisst aber hier, er entliess ihn, nachdem er ihm gestattet, sein Antlitz zu sehen, ohne zu ihm ein Wort zu sprechen. Das väterliche Herz blutete noch um den toten Sohn zu sehr, als dass es sich gegen dessen Mörder in Liebe hätte auftun können.

XV.

2. Subjekt zu לבוא ist nicht איש, sondern ריב, und ריב לבוא וגו' heisst, eine Streitsache, die vor den König zur Entscheidung kommen sollte. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ex. 22, 8 und sieh zu Ex. 18, 16. Im Schlusssatz, obgleich dieser direkte Rede ist, wie עבדך zeigt, ist dennoch der Ausdruck מאחד שבטי ישראל notwendiger Weise indirekt. Mit anderen Worten, der Mann selber nannte in jedem einzelnen Falle seinen Stamm mit Namen, der Erzähler aber kann nur sagen, „da nannte der Mann diesen oder jenen Stamm als den seinen“, und dies ist wegen der grössern Unbestimmtheit von אחד durch מאחד שבטי ישראל עבדך ausgedrückt; sieh zu Gen. 21, 15.

4. שפט heisst es, nicht מלך, weil Absalom letztern Ausdruck nicht gebrauchen kann, ohne seine Absicht zu verraten, was er aber noch nicht tun durfte. Vorläufig konnte er nicht weiter gehen als sich dem Volke leutselig und freundlich zu zeigen; vgl. V. 5. Bei dem Gebrauch von שפט ging der Wunsch Absaloms dahin, dass David, dem die Geschäfte der Regierung über den Kopf gewachsen wären, nominell König bliebe und dem Sohne die Arbeit überliesse; vgl. zu Ri. 2, 16. Das war harmlos genug und entsprach vorläufig dem Zwecke vollkommen. והצדקתיו kann in diesem Zusammenhang nur heissen „und ich würde über ihn — den

Streit — nach Recht entscheiden. Denn jedermann Recht zu geben, das heisst den Prozess zu seinen Gunsten zu entscheiden, konnte Absalom unmöglich versprechen.

6. Ueber ויגנב אבשלום וגו׳ vgl. Gen. 31, 26. Doch ist der Sinn hier um eine Schattierung anders. Hier hat die Wendung גנב את לב פ׳ ungefähr dieselbe Bedeutung wie in der Sprache der Mischna גנב דעת פ׳ und heisst auf jemand in unehrlicher Weise einen günstigen Eindruck machen.

7. Für das unmögliche שנה ist wohl יום zu lesen. Nachdem dieses durch Haplographie weggefallen, entstand die Recepta. Andere lesen ארבע שנים, was aber graphisch zu fern liegt. Ausserdem ist vier keine runde Zahl, vierzig aber ist es, besonders in der Verbindung „vierzig Tage“. Endlich würde Absalom sein V. 2—5 beschriebenes Treiben vier Jahre lang nicht haben fortsetzen können, ohne entdeckt zu werden. In vierzig Tagen lässt sich allerdings eine so grosse Verschwörung nicht anzetteln, aber Absalom konnte schon während der zwei Jahre, die nach 14, 28 seit seiner Rückkehr aus der Verbannung verflossen waren, viel vorbereitet haben. Die Audienz beim Vater, bei welcher dieser kein Wort zu ihm gesprochen — vgl. zu 14, 33 — gab den Ausschlag, und vierzig Tage darauf kam es zum Ausbruch. Es scheint, dass jene Audienz den Absalom befürchten liess, dass David einen andern Sohn als seinen Nachfolger bestimmen würde.

8. בארם ist schwerlich richtig, denn es ist nirgends gesagt, dass dieses Gesur in Aram lag; vgl. 3, 3. 13, 37. 38. Und wenn es auch feststünde, dass die genannte Landschaft diese Lage hatte, so erwartet man nicht, dass Absalom dem Vater gegenüber das Land seiner Lage nach beschreiben wird, dessen Königstochter nach 3, 3 seine Mutter war. Wenn man nun in Betracht zieht, dass der Gedanke des zweiten Halbverses im ersten irgendeinen Ausdruck erheischt, der andeuten solle, dass Absalom zur Zeit nach Jerusalem nicht zurückkehren konnte, so empfiehlt es sich, für בארם zu lesen בְּחֵרֶם = unter Bann, das heisst in Acht, geächtet. חרם wäre danach an dieser Stelle in einem weitern Sinne gebraucht, den Zustand eines Menschen bezeichnend, der irgendwie sein Leben verwirkt hat und darum in Acht ist.

10. Die Boten werden nicht מלאכים, sondern מרגלים genannt, obgleich sie nichts auszukundschaften hatten, lediglich weil sie ihren Auftrag im Geheimen ausführen mussten. Es ist demütigend,

nicht sagen zu können, wie der Ausdruck zu seiner Bedeutung kommt.

12. Hier ist der erste Halbvers stark verderbt. Man hilft sich, indem man ויקרא hinter וישלח einschaltet, aber dazu passt בזבחו את הזבחים durchaus nicht. Ausserdem ist es nicht wahrscheinlich, dass Ahitophel, der Ratgeber Davids, jetzt aus seiner Vaterstadt geholt wurde, da er als Hofbeamter in Jerusalem wohnen musste, wenn er auch der Geburt nach anderswo herstammte. Für וישלח hat man wohl וישמח zu lesen, את als Präposition zu fassen, und מעירו sowohl wie מגלה zu streichen. Letzteres ist eine Glosse zu הגילני, vgl. zu 1 Sam. 17, 12, und gab auch Anlass zur Hinzufügung von מעירו. Bei dieser Neugestaltung des Textes ist der Sinn: und Absalom schmauste mit Ahitophel aus Gilo, nachdem er das Opfermahl bereitet hatte. Ueber שמח vgl. zu Deut. 12, 7. 28, 47 und über גילני von גילה zu Gen. 38, 24.

14. לא תהיה לנו פליטה ist, wie gleich erhellen wird, absolut zu verstehen, nicht mit alleinigem Bezug auf den Fall, wenn man nicht die Flucht ergriffe. הרעה ist hier kraft des Artikels = das Schlimmste, was passieren kann; vgl. zu 2 K. 6, 33. Was damit gemeint ist, sagt der Schlusssatz. Danach ist David, wie oben angedeutet, gewiss, dass Absalom unter seiner Partei ein Blutbad anrichten wird, und er flieht nur, um das, was er für das Schlimmste hält, nämlich einen Strassenkampf in Jerusalem, wobei die Stadt zu Grunde gerichtet werden würde, zu vermeiden.

18. Vor וכל הגתים ist וַאֲנָשָׁי wegen des Vorherg. weggefallen. Für das auf אתי bezügliche ברגלו ist nach vielen Handschriften ברגליו zu lesen und V. 17 zu vergleichen.

19. Mit המלך meint David den Absalom, der sich zum König hat ausrufen lassen; vgl. V. 34. Nowack vermutet, dass שֵׁב aus שֻׁב dittographiert sei, und dass man שוב מֵעִם המלך zu lesen habe, wobei unter המלך David zu verstehen wäre. Allein man sagt hebräisch in solchem Falle שוב מאחרי פ׳, aber nicht שוב מעם. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche למקומך drücken LXX, Syr. und Vulg. ממקומך aus, doch wäre solche Verderbnis unerklärlich. Mir scheint, dass das fragliche Wort irgendwie von anderswoher hierher verschlagen und darum zu streichen ist; sieh die folgende Bemerkung. Selbstredend muss man dann אַתָּה lesen.

20. Das in V. 19 zu streichende Wort ist wahrscheinlich hier hinter כואך einzuschalten. לִמְקוֹמְךָ wäre dann = nach dem

Orte, wo du jetzt bist, das heisst, nach Jerusalem. Bei dieser Emendation ist natürlich בּוֹאֶךָ zu sprechen. Vor חסד ואמת drücken LXX aus ויהוה יעשה עמך. Es ist wohl möglich, dass der Abschreiber vom ersten auf das zweite עמך abirrte, doch ist diese Annahme nicht unbedingt nötig. חסד ואמת, im Acc. gedacht und etwa aus עוד נעשה איש עם רעהו חסד ואמת abgekürzt, kann Abschiedsformel und = auf Wiedersehen gewesen sein; vgl. zu Pr. 3, 3.

24. Neuerdings will man den Satz וכל הלוים אתו streichen und dafür ואביתר lesen. Dabei bedenkt man aber nicht, dass die beiden Priester allein die Lade nicht tragen konnten. Es gehörten mindestens vier Träger dazu, und diese mussten, wenn sie ermüdet waren, von andern abgelöst werden. Danach wird וכל הלוים אתו wohl richtig sein. Für ויצקו aber ist וַיַּצֵּג = ויצג und על für ויעל zu lesen. Der Satz heisst dann: Zadok liess die Lade in der Obhut des Abjathar. Er tat dies, um sich für die folgende Unterredung mit David frei zu machen. Andere streichen ohne weiteres ויעל אביתר, was aber willkürlich ist. Ueber הציק על vgl. 1 Sam. 17, 20 und 28 נטש על.

27. In der Bemerkung zu Gen. 20, 10 habe ich auf diese Stelle verwiesen, weil ich damals hier הרואה in der dort für ראית angenommenen Bedeutung fasste. Ohne von der zu jener Stelle gegebenen Erklärung abzukommen, bin ich jedoch jetzt bei näherer Betrachtung geneigt, hier Wellhausens Emendation הראש für הרואה für das Richtige zu halten. Doch braucht dieser Ausdruck nicht vom Redaktor herzurühren, wie Wellhausen annimmt. Zadok, mit dem David, den Abjathar übersehend, hinsichtlich der Lade sich berät, kann sehr gut vom Verfasser selbst als Hosepriester bezeichnet worden sein. Für שובה ist zu lesen ואביתר שובו.

28. Lies nach dem Kethib בעברות und vgl. zu 17, 16. ערבות המדבר ist keine hebräische Verbindung.

32. Sprich קְרוּעַ als st. constr. und vgl. 13, 31. 2 K. 18, 37. Jes. 36, 22 und Jer. 41, 5. Der st. absol. ist in solcher Verbindung falsch.

34. Für אני ist ohne Zweifel אדני zu lesen. אדני המלך ist auch als Anrede an den König ungleich häufiger als blosses המלך. Am ersten ואני ist die Konjunktion zu streichen; dagegen ist sie am zweiten bei vorangehendem Adverb der Zeit richtig. Waw = ف dient in solchen Fällen dazu, die vorhergehende Zeitangabe zu betonen und anzudeuten, dass das, wovon im Satze die Rede ist vor der angegebenen Zeit nicht galt, respekt. nicht gelten wird

oder soll; vgl. Gen. 3, 5. Ex. 16, 6. 7. Pr. 24, 27 und sieh zu Gen. 22, 4.

36. ל in לצדוק und לאביתר prägt den Begriff des Genitivs aus, denn vor jedem dieser beiden Wörter ist בן aus dem vorherg. בניהם zu supplizieren.

37. יבוא ist im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen. Als Husai in die Stadt kam, war Absalom auf dem Wege dahin (gegen Nowack). Letzterer musste bei seiner Ankunft den ersten in der Stadt schon vorfinden, wenn er nicht Verdacht gegen ihn schöpfen sollte.

XVI.

1. צמוקים, auf מאה folgend, ist im Plural, weil davon der Singular nicht im Gebrauch war.

2. Für היעף ist entschieden zu lesen הָעָיֵף = wer von Durst erschöpft ist. יעף hat diese Bedeutung nicht. Mit העיף ist David selber gemeint. Eigentlich heisst der Ausdruck kraft des Artikels: ein gewisser Mann, der von Durst erschöpft ist; vgl. zu Gen. 28, 11.

4. השתחויתי hat Präsensbedeutung. Das Perf. ist gebraucht, weil die Handlung während des Wortes vollzogen wurde. Ueber אמצא חן וגו' = ich danke sieh zu Gen. 32, 6.

5. Für ובא ist wohl ויבא zu lesen. קלל heisst in dieser Erzählung nicht fluchen, sondern beschimpfen, schmähen; vgl. zu Ex. 21, 17 und sieh hier zu V. 12.

8. השיב עליך ist = hat gebührend über dich gebracht. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Lev. 26, 26. דמי בית שאול kann nur so viel sein wie: das himmelschreiende Unrecht, das dem Hause Saul geschehen ist, denn einen Mord hat David am Hause Sauls nicht begangen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Hi. 16, 18. ברעתך ist = in dem Unglück, das du wohl verdienst, das dein gebührend Teil ist; vgl. Neh. 5, 14 לחם הפחה.

10. Für כה ist כי des Kethib beizubehalten und darauf יקללני für יקלל וכי zu lesen. Der Sinn ist dann: wenn er mich schmäht, so ist es, weil JHVH zu ihm gesagt hat.

11. עתה ist unbetont. Die Partikel gibt hier dem Satze dieselbe Färbung wie ihr deutsches Aequivalent in dessen Wiedergabe „um wie viel mehr nun."

12. קללתי, im Sinne von „die Schmach, die mich treffen sollte", vgl. zu Gen. 27, 13, ist mindestens so gut, wonicht besser, als קללתו des Keri.

13. Für ויקלל, ויסקל und ועפר ist zu lesen וְקַלֵּל, respekt. וְסַקֵּל und וְעַפֵּר als Inf. absol.

14. Ueber die Aussprache von וינפש sieh die Bemerkung zu Ex. 23, 12.

18. לו אהיה heisst nicht ihm gehöre ich, wie der Satz gemeinhin wiedergegeben wird, sondern für ihn bin ich, d. i., dessen Partei ergreife ich. Ueber diesen Gebrauch von ל vgl. K. zu Ps. 118, 6 und sieh zu 1 K. 2, 22.

19. Für אעבד lese man אֶעֱבֹר. Der Sinn ist dann: in wessen Dienst gehe ich denn über? doch in den Dienst seines Sohnes. Auch für עבדתי ist עמדתי zu lesen. Nur letzteres drückt die engern Beziehungen aus, in denen der Redende nach V. 16 und 17 zu David gestanden; vgl. 1 K. 12, 6. 8.

20. Ueber הבו לכם עצה sieh zu Jos. 18, 4 und speziell über לכם, obgleich nur Ahitophel allein angeredet wird, zu Deut. 1, 13.

21. Ueber בוא אל sieh zu Gen. 6, 4. Hier und im folgenden Verse ist dieser Ausdruck gewählt, weil es sich in diesem Falle nicht um eine blosse sexuelle Vermischung handelt, sondern es geht der Rat Ahitophels dahin, dass Absalom, der sich zum König hatte ausrufen lassen, als Nachfolger seines Vaters dessen Frauen sich offen aneigne; vgl. V. 22 לעיני כל ישראל und 12, 8.

XVII.

1. Ueber die Zahl zwölftausend bei einer besonders ausgewählten Heeresabteilung sieh die Schlussbemerkung zu Num. 31, 5. Die zwölf Tausende entsprechen dabei der Zahl der Stämme Israels, aus denen die tüchtigsten Männer zu gleichen Teilen ausgewählt wurden.

2. והחרדתי heisst, und ich will ihn überraschen, überrumpeln, mit dem Nebenbegriff, dass David, für den Angriff unvorbereitet, nicht imstande sein wird, ihm zu begegnen.

3. Dass der Text hier in Ordnung ist, glaube ich keineswegs. Aber ebensowenig glaube ich, dass LXX das Ursprüngliche bieten. Diese drücken aus כשוב הכלה אל אישה für כשוב הכל האיש, aber die Beziehung von אישה auf הכלה ist unhebräisch; vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 4, 25. — Joel 1, 8, worauf Wellhausen hinweist, beweist hier nichts. Denn dort ist nicht von einer Neuvermählten, sondern von einer Verlobten die Rede, und Wellhausen sowohl als auch Credner, auf den er sich beruft, denkt an das deutsche „Braut“, das auch die bloss Verlobte bezeichnet, was aber bei dem

hebräischen כלה nicht der Fall ist. Denn כלה heisst die Neuvermählte, und zwar nur während der Hochzeitswoche.

6. Sprich אָיִן und transferiere das Athnach an dieses Wort.

8. Hier ist die Konstruktion wie in Gen. 1, 4, denn את אביך וגו' ist so viel wie כי אביך ואנשיו גבורים המה. Ueber מרי נפש vgl. zu Ri. 18, 25. An dieser Stelle ist jedoch die Bedeutung etwas abgeschwächt, sodass der Begriff der Verzweiflung zurücktritt und man nur an „zurückschrecken vor nichts" zu denken hat.

9. הנה hat hier ungefähr die zu Ex. 3, 13 angegebene Bedeutung und heisst vermutlich; vgl. zu Ez. 31, 3. או באחד המקומת, das neben באחת הפחתים keinen rechten Sinn gibt, ist zu streichen. Der zu streichende Ausdruck ist wegen V. 12 hier eingedrungen. Subjekt zu כנפל ist die Mannschaft Absaloms, und בהם bezieht sich auf הפחתים. Das Verbum aber heisst nicht fallen, sondern sich hinunterlassen, hinabsteigen; vgl. zu Gen. 14, 10. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: wenn wir gleich am Anfang in die Schluchten hinabsteigen, dann wird es aussehen, als wären wir geschlagen und ein Versteck vor dem Feinde suchten.

10. Für והוא lese man והלא. Andere lesen nach LXX Luc. והיה, was aber an sich minder gut und nach demselben Ausdruck in V. 9 b. nicht wahrscheinlich ist.

11. Für כי ist entschieden אני oder אנכי zu lesen. Beim Vortrag des eigenen Rates im Gegensatz zu dem, was Ahitophel geraten hatte, musste der Redende das „ich" durch das persönliche Fürwort ausdrücken. Das in der Verbalform enthaltene Fürwort allein genügt in einem solchen Falle nicht; vgl. V. 15. Das Perf. יעצתי ist im Sinne des Präsens gebraucht. Für בקרב ist בְּקְרָבֵנוּ zu lesen und im folgenden Verse ובאנו und ונחנו zu vergleichen. קְרָב ist ein hochpoetischer Ausdruck, der in der gemeinen Prosa nicht vorkommen kann. Eccl. 9, 18 liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor. Uebrigens ist Ecclesiastes und besonders der Teil davon, in dem die obige Stelle sich findet, keine gemeine Prosa.

12. Bei הטל kommen nicht die einzelnen Tropfen in Betracht, als wäre die Menge das tertium comparationis, denn dieser Punkt ist ja schon im vorherg. Verse erledigt. Bei diesem Vergleich hat man an die Quelle des Taus zu denken, denn der Sinn ist: wir werden uns auf sie stürzen, wie wenn wir vom Himmel gefallen kämen. Doch ist der Vergleich des feindlichen Ueberfalls mit dem wohltuenden Taufall sehr unpassend.

13. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche והשיאו lies והשיגו und fasse dieses in faktitivem Sinne; vgl. z. B. Ps. 119, 49 die faktitive Bedeutung des sonst intransitiven Piel von יחל. Der Sinn ist danach: dann wird ganz Israel an die Stadt mit Seilen herankommen, wörtlich Seile an die Stadt herankommen lassen.

16. An dieser Stelle verlangt die Massora nicht בערבות für בעברות, wie sie 15, 28 tut, obgleich offenbar an beiden Stellen dasselbe gemeint ist, weil hier das folgende עבור תעבור erstere Lesart ausschliesst. וגם, dem vorherg. ואל entgegengesetzt, ist = sondern entschieden, unter jeder Bedingung; vgl. zu 12, 14.

17. Ueber die Konstruktion von לא יוכלו להראות וגו׳ vgl. 1 Chr. 29, 17 עמך ראיתי להתנדב. Letzteres ist schon schlecht genug, aber ersteres ist kaum noch hebräisch. Im Deutschen ist eine wörtliche Wiedergabe unseres Satzes unmöglich. Englisch dagegen kann er ganz wörtlich wiedergegeben werden „they might not be seen to come into the city."

19. Für פני ist nach einer beträchtlichen Anzahl Handschriften פי zu lesen und über die Verbindung פי הבאר Gen. 29, 2 ff. zu vergleichen.

20. Für das rätselhafte מיכל hat man מִנֶּה אֶל zu lesen; vgl. V. 21. Unter המים sollten Absaloms Leute den Jordan verstehen. Der Gebrauch dieses unbestimmten Ausdrucks ist eine sophistische Auskunft; denn indem die Frau „zum Wasser" statt „an den Jordan" sagt, glaubt sie, insofern als die beiden Männer wirklich an das Wasser im Brunnen gelangt waren, der Wahrheit nahe zu kommen.

25. אשר בא heisst nicht „der Umgang gepflogen", sondern ist so viel wie: der geheiratet hatte; vgl. zu Gen. 6, 4. Für הישראלי ist nach 1 Chr. 2, 17 הישמעאלי zu lesen. Auch Zeruja, die hier genannte Schwester Abigails, scheint an einen Nichtisraeliten verheiratet gewesen zu sein; vgl. zu 1 Sam. 26, 6.

28. Hier sind zu Anfang Worte ausgefallen, darunter ein Verbum des Bringens; vgl. LXX. Für וכלי liest man, dem vorherg. Nomen im Pl. entsprechend, wohl besser וּכְלֵי.

29. Für ועיף gibt es eine Lesart ויעף, doch ist nur die Recepta allein richtig; vgl. zu 16, 2.

XVIII.

2. Für וישלח ist mit Klostermann nach LXX Luc. וַיְשַׁלֵּשׁ zu lesen.

3. Für עתה ist nach drei der alten Versionen und zwei hebräischen Handschriften אתה zu lesen. Die nur hier vorkommende Verbindung עשרה אלפים ist wohl zu beachten. Der Ausdruck heisst nicht zehntausend — denn das wäre hebräisch עשרת אלפים — sondern zehn Tausende, d. i. zehn Regimenter. Der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen ist also der: dem Zahlwort im st. constr. haftet der Kollektivbegriff an, im st. absol. aber nicht. Das Schlusswort lautete ursprünglich לְצִיר, und vor מעיר לעיר = von Stadt zu Stadt sind Worte ausgefallen, die sich nicht mehr erraten lassen. Das Keri לעזור ist absurd, denn von Mahanaim aus konnte David seinen Leuten in der Schlacht in keiner Weise helfen. Dass David in Mahanaim mit einer Truppenabteilung zurückblieb, um den Ausgezogenen im Notfall Hilfe zu bringen, ist in unserem Texte nicht gesagt. Vielmehr lässt V. 2 darauf schliessen, dass David die gesamte Mannschaft unter der Anführung der dort genannten drei Männer ausrücken liess. Auch sollte sich ja David den Gefahren der Schlacht nicht aussetzen, weshalb nicht erwartet werden konnte, dass er Hilfe bringen würde.

6. An אפרים ist nichts zu ändern. Das Gebirge Ephraim hatte starke Waldung; vgl. zu Jos. 17, 15.

8. Die Worte וירב היער וגו׳ können nicht sagen wollen, dass von der Mannschaft Absaloms der Wald mehr tötete als das Schwert, da dies unbegreiflich wäre. Der Satz ist dahin zu verstehen, dass die Gefallenen ihren Tod mehr dem ungünstigen Terrain verdankten als der Ueberlegenheit der Gegner. Diese Angabe leitet zu dem darauf folgenden Bericht über, wonach auch Absalom einem Baume des Waldes sein trauriges Ende verdankte. Dass jedoch das Terrain für beide Heere gleich ungünstig sein musste, daran dachte der Verfasser nicht.

9. Die Worte ויתן בין השמים ובין הארץ sind zu streichen. Wäre der Satz ursprünglich, so müsste er nicht vor, sondern nach והפרד אשר תחתיו עבר seine Stellung haben, weil Absalom, ehe das Maultier unter ihm davonlief, nicht zwischen Himmel und Erde schwebte. Der Ausdrucksweise der spätern Zeit, aus der dieser Einschub herrührt, entspricht ויתן besser als וַיִּתָּל, das LXX dafür ausdrückt. Bei der Ausscheidung dieses Satzes vermisst man nichts, denn in welcher Lage Absalom blieb, nachdem er mit dem Haar an der Eiche festgehalten wurde und das Tier unter ihm fortgelaufen war, versteht sich von selbst. בין השמים ובין הארץ ist so viel wie: in der Luft. Für Luft in dem hier erforderlichen Sinne hat das Hebräische

keinen bessern Ausdruck als diese Umschreibung, ungeschickt wie sie auch ist.

12. Für שֶׁקֶל lesen die Neuern שֹׁקֵל, als ob dieses jemanden bezeichnen könnte, dem etwas zugewogen wird. Wellhausens Hinweis auf Ausdrücke wie קְרוּעַ בגדים und נשׂוא פנים trifft nicht zu, denn בגדים und פנים sind etwas an der Person des Subjekts, weshalb das, was mit diesem etwas geschieht, an der Person des Subjekts selbst sich verrät, was bei כסף nicht der Fall ist. Ausserdem ist das Partizip in den genannten Beispielen im st. constr. — vgl. zu 15, 32 — während dasselbe hier von כסף getrennt ist. An שֶׁקֶל ist nichts zu ändern. Dagegen hat man כַּפִּי zu sprechen und dieses im Sinne von „meine Wagschale" zu fassen, in welchem Sinne das Nomen in der Sprache der Mischna sehr häufig ist; vgl. z. B. Aboth 2, 8 und die stehende Redensart לכף זכות; sieh auch K. zu Ps. 56, 8. כַּפַּי ist schon deshalb nicht richtig, weil die beiden Hände die hier genannte Summe nicht fassen würden. Die Ausdrucksweise in שקל על כפי erklärt sich daraus, dass man Geld, welches man ausgezahlt erhielt, auf der eigenen Wage nachwog um zu sehen, ob man volles Gewicht bekam. Danach ist der Sinn des Satzes der: und wenn mir ein volles Tausend Silbersekel dafür gezahlt würde. Der Schlusssatz, der den Befehl des Königs wiederholt, ist stark verderbt, sodass dessen ursprünglicher Wortlaut nicht mehr zu ermitteln ist. Der Sinn lässt sich jedoch aus V. 5 erraten.

13. Hier knüpft die Rede an V. 12a an, und der Sinn ist: oder hätte ich mit Gefahr meines Lebens Verrat geübt, das heisst, dem Befehle des Königs zuwider gehandelt. Ueber בנפשי vgl. 1 K. 2, 23. Pr. 7, 23 und Thr. 5, 9. Wellhausen schlägt hier einen andern Weg ein, wie gewöhnlich den LXX folgend, weil er die erste Person עשיתי im Vordersatz zu einer Apodosis, wo die zweite Person Subjekt ist, für unbrauchbar hält. Als ob das Subjekt in beiden Teilen eines Bedingungssatzes grammatisch dieselbe Person sein müsste! Wellhausen liest auch im Schlusssatz den Sinn heraus „und du selbst würdest dich vor ihn zu stellen haben", und er liefert somit den Beweis, dass ein grosser Kritiker einen einfachen Satz missverstehen kann. Denn der fragliche Satz kann nur heissen: du aber würdest als müssiger Zuschauer teilnahmslos da stehen, d. i. du würdest dich nicht hineinmischen, würdest mir in meiner kritischen Lage nicht helfen. Ueber diese Bedeutung vgl. Obad. 1, 11 und Ps. 38, 12 עמד מנגד.

14. Für אחילה לפניך lese man אֶחֱלֶה פניו und beziehe das Suff. am Nomen auf das vorhergehende המלך. Subjekt zu ויקח und ויתקעם ist der Krieger, der im Vorhergehenden sprach. Dieser hatte die Furcht ausgesprochen, dass Joab, wenn der König erfahren sollte, wer den Absalom getötet hätte, kein gutes Wort für ihn einlegen würde. Mit Bezug hierauf erwidert Joab: mitnichten (לא כן), ich werde ihn in solchem Falle zu besänftigen suchen. Auf diese Versicherung hin macht sich der Krieger an die Tötung Absaloms. Aber auch im zweiten Halbvers ist der Text schwerlich unbeschädigt. Denn der Ausdruck לקח בכפו kommt sonst nicht vor und scheint in der gemeinen Prosa unmöglich. Auch שבטים passt nicht recht. Was aber besonders für die Korruption unserer Stelle spricht, ist der Umstand, dass nach dem, was hier gesagt ist, Absalom durch die Hand dessen gestorben sein muss, der hier Subjekt ist, und damit ist V. 15, wonach die Waffenträger Joabs den Absalom getötet hätten, unverträglich.

17. Die starke Uebersteinung geschah in solchen Fällen, um ein nachträgliches Begräbnis des Erschlagenen unter den üblichen feierlichen Riten sehr mühsam und somit unwahrscheinlich zu machen. Möglicher Weise war der grosse Steinhaufe über dem Erschlagenen gradezu ein Zeichen, dass ein Begräbnis unter den üblichen Riten in seinem Falle nicht stattfinden durfte. Man scheint dies besonders in Fällen getan zu haben, wenn der Betreffende gegen den eigenen Vater feindlich aufgetreten, wie hier, oder an JHVH geweihtem Gute sich vergriffen hatte, wie Jos. 7, 26. Ein solcher Mensch, glaubte man, verdiene kein anständiges Begräbnis.

18. לקח hat hier keine selbständige Bedeutung, sondern dient, wie öfter, lediglich dazu, die Handlung des folgenden Verbums vorzubereiten. Für מצבת ist wohl מצבתו zu lesen. Wellhausen schaltet אֲשֵׁרָה vor אשר ein, aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass das Standbild einer Gottheit in ein Denkmal eines Menschen verwandelt wurde, besonders wenn die Gottheit weiblich war und das Denkmal einem Manne gelten sollte. Auch müsste es האשרה heissen, mit dem Artikel.

Dieser Passus fliesst aber wegen אין לי בן nicht notwendig aus einer andern Quelle als 14, 27, wonach Absalom drei Söhne hatte. Denn der fragliche Ausdruck mag nicht absolut, sondern nur mit Bezug auf בעבור הזכיר שמי gefasst werden wollen. In diesem Falle wäre hier der Sinn: ich habe keinen Sohn, der tüchtig genug wäre, meinen Namen in würdiger Weise in Erinnerung zu erhalten.

21. Für כושי ist nach V. a. 22. 23. 31 und 32 הכושי zu lesen. Der Artikel ist hier bei diesem Nomen in folgender Weise verloren gegangen. Zuerst wurde aus וישתחו הכושי durch falsche Wortabteilung וישתחוה כושי, und dann wurde das äusserst seltene וישתחוה — die dritte Person Sing. dieses Imperf. consec. findet sich ohne Apokope nur 1 K. 22, 54 — in וישתחו geändert.

22. Hier pfuscht man mit Wellhausen am Texte unnötiger Weise. מֹצֵאת in der Bedeutung „hinreichend“ ist vollkommen befriedigend, wenn man unter בשרה nicht den Botenlohn, sondern die Botschaft versteht. Dann sagt Joab hier, du würdest keine ganz befriedigende Botschaft überbringen. Dabei denkt Joab selbstredend an den König, für den die Botschaft bei dieser Gelegenheit nicht vollkommen befriedigend war, weil sie ihm wohl den Sieg seines Heeres, aber auch den Tod seines Sohnes verkündete.

23. Ob blosses ויהי מה heissen kann „mag kommen, was da will“, in welchem Sinne der Ausdruck gemeinhin verstanden wird, ist sehr fraglich. Hi 13. 13 kommt zwar etwas Aehnliches vor, aber dort ist wenigstens die Beziehung zu der redenden Person ausgedrückt. Ausserdem liegt die Sache dort anders. An jener Stelle gilt es, Gott zu sagen, dass er Unrecht tue, was sehr gewagt ist; darum passt dort ein derartiger einleitender Gedanke. Hier aber passt so etwas keineswegs, denn in diesem Falle ist das Schlimmste, das dem Boten widerfahren kann, nichts mehr als dass er keinen Botenlohn erhält; Schlimmeres als das hat er, wie die Folge zeigt, nichts zu befürchten. Für ויהי מה ist zu lesen ויאמר, das man hier sehr vermisst, und das LXX auch ausdrücken, allerdings neben ויהי מה. Subjekt zu diesem ויאמר ist Ahimaaz.

24. In Verbindung mit אל הגג 'im Sinne von „aufs Dach“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, wäre וילך unhebräisch. Es müsste statt dessen ויעל heissen. Auch wäre dann אל החומה vollkommen überflüssig. Es wird hier das Befinden des Wächters auf der Mauer vorausgesetzt. Von da ging er gegen das Tordach hin, das mit der Mauer in einer Höhe war.

26. An הַשֹּׁעֵר ist nichts zu ändern. Andere lesen dafür mit Wellhausen הַשַּׁעַר und glauben so, den Sinn zu erhalten „und der Wächter rief gegen das Tor hin“, allein dies ist keine hebräische Sprechweise; vgl. zu 1 Sam. 9, 26.

29. Hier ist der Text heillos verderbt. Das Satzgefüge und die Konstruktion der einzelnen Sätze waren von vornherein sehr verworren, weil der Verfasser dadurch die Verwirrung des ver-

legenen Ahimaaz malen wollte — vgl. zu Num. 14, 13 — und die Sache wurde in der Folge durch Verbesserungsversuche noch verschlimmert, sodass die Stelle jetzt völlig unverständlich ist.

32. Verbinde לרעה mit כנער. Der Ausdruck gibt das tertium comparationis an, und der Sinn des Ganzen ist wörtlich der: mögen die Feinde des Königs etc. bezüglich des Unglücks wie der Junge sein; das heisst, möge es ihnen so übel ergehen wie ihm. Alle Erklärer verbinden לרעה mit dem unmittelbar Vorhergehenden, aber קום על wird stets nur sensu malo gebraucht und erhält niemals eine solche Angabe der nähern Beziehung, weil der Ausdruck deren nicht bedarf. לרעה ist ans Ende des Verses gesetzt des Nachdrucks halber. Denn wie der Anfang, ist auch das Ende eines Satzes die Stelle für das, was besonders hervorgehoben werden soll.

XIX.

1. Für בלכתו ist ohne Zweifel nach LXX Luc. בְּבִכְתוֹ zu lesen. Wenn in dem Worte ein Verbum der Bewegung steckte, müsste es בעלותו, nicht בלכתו lauten. Auf מי יתן als Einleitung eines Wunsches folgt ein Substantiv, ein Partizip, das Imperf. oder das Perf. consec., wenn der Wunsch die Gegenwart oder die Zukunft betrifft; mit Bezug auf die Vergangenheit aber wird der Inf. gebraucht. Meines Wissens findet sich jedoch nur noch ein einziges Beispiel dieser letztern Konstruktion, und das ist Ex. 16, 3. אני dient dazu, das Suff. am Inf. zu verstärken und so den dadurch ausgedrückten Begriff hervorzuheben. Dasselbe geschieht auch im Arabischen. Fürs Hebräische vgl. Num. 14, 32 אתם und sieh K. zu Ps. 9, 7 und 25, 7. An allen diesen Stellen ist der Gebrauch des persönlichen Fürworts verkannt worden. An der erstern Stelle registriert Kittel, dass in LXX אתם fehlt. Als ob Uebersetzern ins Griechische ein Mittel zu Gebote gestanden hätte, das in solcher Verbindung denselben Dienst täte wie dieser den semitischen Sprachen eigentümliche Gebrauch des persönlichen Fürworts. Sieh auch zu 2 Chr. 35, 21.

2. ויתאבל gibt Targum durch ein Partizip wieder, doch ist das kein Beweis, dass ihm ומתאבל vorlag. Im Aramäischen liess sich die hebräische Konstruktion, wobei das Imperf. consec. als Fortsetzung des Partizips erscheint, nicht nachahmen; darum musste ein Partizip dafür gebraucht werden.

5. Für לאט lies לָאַט = לָט von לוט und vgl. 1 Sam. 21, 10. Ueber das Verhüllen des Gesichts als Zeichen der Trauer sieh zu Deut. 21, 12. Doch ist hier das nicht gemeint, denn jene Art, das

Gesicht zu verhüllen, wird ausgedrückt durch חפה und ראש, nicht פנים, als Objekt. Bei dieser Gelegenheit verhüllte sich David das Antlitz zum Zeichen, dass er niemand sehen wollte.

6. Zur Erklärung von הובשת wird der Leser in mehreren Kommentaren auf einen gewissen Paragraphen in der Grammatik von Gesenius-Kautzsch verwiesen. Ich besitze dieses, wie es scheint, viel gebrauchte Lehrbuch nicht; aber wenn dasselbe über unsern Satz keinen bessern Aufschluss gibt als den, der die Wiedergabe gestattet „du hast heute das Angesicht all deiner Knechte beschimpft“, bedaure ich die Entbehrung nicht. Erstens ist הוֹבִישׁ, im Unterschied von הֵבִישׁ, ohne Ausnahme intransitiv. Zweitens findet sich das so häufige Verbum בוש weder in Kal noch in Hiph. in Verbindung mit פנים. Man sagte wohl בשת פנים, weil Scham und erlittene Schande im Gesichtsausdruck sich zeigen; aber das Gesicht jemandes beschämen oder beschimpfen wäre ein Unbegriff. Endlich ist das Betragen Davids bei dieser Gelegenheit nicht eine Beschämung oder Beschimpfung seiner getreuen Diener, sondern eine Unbill gegen sie. Tatsächlich ist הובשת hier wie immer in intransitivem Sinne zu verstehen. את aber ist nicht nota acc., sondern Präposition, und את פני wie öfter = לפני. Danach sagt Joab hier: du benimmst dich heute schändlich vor deinen Dienern, das heisst, gegen sie.

7. הגדת ist, wie im vorherg. Verse הובשת, im Sinne des Präsens gebraucht und so viel wie: du gibst zu verstehen, zeigst; vgl. zu Gen. 31, 20. אין לך וגו׳ ist = Fürsten und Hofbeamte existieren für dich nicht, das heisst, du gibst nichts um sie. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jos. 17, 18. Ri. 11, 34 und sieh K. zu Ps. 55, 20. Das zweite היום gehört eigentlich nicht zu ידעתי, sondern zu חי, ist aber des Nachdrucks halber vor כי gesetzt; sieh zu Gen. 1, 4 und besonders zu Deut. 31, 29. Für יָשָׁר, das bei konjunktivem Akzent korrekter Weise nur ein Adjektiv sein kann, ist entschieden יָשַׁר als Perf. zu sprechen.

8. ורעה ist wahrscheinlich gegen die Massora mit betonter Penultima zu sprechen, denn es steckt in dem Worte nicht das Adjektiv, sondern die dritte Person Perf. Dasselbe gilt auch für Deut. 15, 9.

10. מעל אבשלום ist = dem Absalom den Thron räumend, ihm dessen Besteigung erleichternd; sieh zu Gen. 25, 6.

11. An den Schluss dieses Verses transferieren manche Erklärer nach LXX V. 12b, aus dem sie einen unabhängigen Satz

machen, was jedoch nicht richtig ist. Denn wenn dies die ursprüngliche Stellung des fraglichen Satzes wäre, müsste der Anfang von V. 12 וישלח המלך דוד lauten statt המלך דוד שלח. LXX setzten den V. 12b um, weil sie ihn an seiner Stelle im massoretischen Texte nicht verstanden; sieh die folgende Bemerkung.

12. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz. David will Juda auf die anderen Stämme eifersüchtig machen. Deshalb lässt er den Aeltesten Judas sagen: warum wollt ihr, wo es gilt, den König zurückzubringen, die letzten sein, während der diesbezügliche Beschluss Israels dem König bereits zu Ohren gekommen ist? Vgl. V. 42—44. אל ביתו ist zu streichen. Dieser Ausdruck ist eine Glosse zu V. 11b, dessen Schluss sie nach dem Schlusse von V. 12a formulieren will.

14. כל הימים ist gesagt mit Bezug auf 17, 25. Absalom hatte den Amasa an Joabs statt als Heerführer eingesetzt, und David lässt nunmehr dem Amasa versichern, dass er ihn in dieser Stellung für alle Zukunft will verbleiben lassen.

15. Für וַיֵּט lesen manche Erklärer nach mehrern Handschriften וַיַּט, doch ist nur die Recepta allein richtig. Nach dem allgemeinen Sprachgesetz sollte wohl hier, wo das Subjekt nicht der Eigentümer des in Rede stehenden Herzens ist, Hiph. von נטה gebraucht sein; vgl. zu Gen. 39, 21. Allein im Sprachgebrauch wird die Redensart הטה את לב פ׳ ohne nähere Bestimmung nach Analogie von הטה משפט nur in üblem Sinne gebraucht; vgl. 1 K. 11, 2ff. Darum muss der Verfasser hier das Verbum als Kal gesprochen haben.

18. Die Worte ואלף איש עמו מבנימין sind offenbar als Umstandssatz mit dem Vorhergehenden zu verbinden und die Konjunktion in וצלחו zu streichen; vgl. Wellhausen. צלח aber, eigentlich spalten, durchdringen, vgl. Syr. ܨܠܚ, bedeutet hier durchwaten. Hiesse das Verbum schlechtweg an einen Ort gelangen, wie gemeinhin angenommen wird, so müsste es öfter in diesem Sinne vorkommen. לפני המלך ist = von der Seite aus, nach der des Königs Antlitz gekehrt war, also von der Westseite des Jordans aus. Die Leute durchwateten den seichten Fluss, weil die Fähre am entgegengesetzten Ufer sich befand, wo sie für die königliche Partei bereit stand.

19. Für ועברה העברה ist zu lesen וְעָבְרוּ הָעֶבְרָה = und kamen hinüber jenseits. הָעֶבְרָה ist הָעֵבֶר mit der Accusativenwendung â. Der Acc. hängt von dem Begriff der Bewegung ab; vgl. 1 Sam. 26, 13, nur dass der Acc. dort nicht besonders bezeichnet ist.

25. Ueber בן שאול statt בן יהונתן בן שאול vgl. zu Jos. 7, 24. Ueber die Vernachlässigung des Aeussern vgl. zu Ri. 11, 40 und über den Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

26. Streiche hier ירושלים. Das Wort, das an den Schluss des vorherg. Verses gehört, war anfangs aus Versehen ausgelassen, wurde dann an den Rand geschrieben und geriet endlich an unrichtiger Stelle in den Text.

27. Für אחבשה lesen die meisten Erklärer לּוֹ חָבְשָׁה, doch ist nur die Recepta allein richtig, da das folgende Verbum, wenn es von einem Imperativ abhinge, sprachgesetzlich וְאֶרְכְּבָה lauten müsste. אחבשה לי heisst, ich will mir satteln lassen. Dass hebräisch etwas machen oder tun so viel heissen kann wie es machen oder tun lassen, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

28. וירגל pflegt man zu übersetzen „und er verleumdete", doch leuchtet nicht ein, wie das Verbum zu dieser Bedeutung käme. Auch konnte ja Mephiboseth von der Verleumdung noch nichts wissen. Unser Verbum hängt etymologisch offenbar mit dem Substantiv רֶגֶל zusammen, denn auch im altarabischen sind رَجَلَ und رَجِلَ (aber nicht رَجُلَ) von رِجْلٌ Fuss denominiert. Danach heisst das hebräische Verbum zu Fuss gehen lassen, und die Konstruktion mit ב der Person ist wie bei עָבַד בם einen wie einen Sklaven arbeiten lassen. Der Hausvogt hatte seinem Herrn eingeredet, dass es überhebend aussehen würde, wenn er dem König bei seiner Flucht geritten gefolgt wäre. Darauf hatte sich der Prinz zu Fuss auf den Weg gemacht, und da er an beiden Füssen lahm war, war er jetzt erst an den Jorden gelangt. David nimmt die Entschuldigung an, weil der arme Prinz von der weiten Fussreise völlig erschöpft angekemmen sein muss und auch die im Vorhergehenden beschriebene Vernachlässigung des Aeussern seine Angabe bestätigte.

29. Streiche die Konjunktion in ולזעק, fasse צדקה im Sinne von „Recht auf etwas" und streiche das zweite עוד, das erst nach der Korruption des Vorhergehenden dazu kam. Ueber צדקה vgl. Neh. 2, 20. Der Inf. hängt dann von dem vorherg. Nomen ab, und der Sinn des Ganzen ist der: welches Recht habe ich noch, mich über den König zu beklagen. Ueber אל המלך = über den König vgl. 2 K. 8, 3 אל ביתה ואל שדה. LXX, die hier keinen Sinn herausbekommen konnten, legten sich einen andern Text zurecht.

32. Streiche am Schlusse את הירדן als Randglosse, die vor dem vorherg. הירדן die nota acc. fordert. Die Glosse hat viel auf sich; vgl. V. 37.

35. כמה ימי שני חיי kann in diesem Zusammenhang nur heissen: wie lange habe ich denn noch zu leben? Ueber die Ausdrucksweise sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 6, 3.

36. הארע בין טוב לרע ist nach der Schlussbemerkung zu Gen. 2, 9 eigentlich so viel wie: bin ich denn für weibliche Reize noch empfänglich? Doch ist der Sinn hier verallgemeinert, sodass mit den Worten gesagt sein will: bin ich denn sinnlicher Genüsse noch fähig? Der zweite Halbvers erklärt sich daraus, dass ein hochbetagter Mann, dessen Sinne bereits abgestumpft sind, und der Vergnügungen nicht mehr mitmachen kann, am königlichen Hofe, wo es lustig hergeht, nur zur Last fallen muss.

37. כמעט kann in diesem Zusammenhang seine gewöhnliche Bedeutung nicht haben. Der Ausdruck scheint hier so viel su sein wie adverbiales „bloss."

28. Der hier genannte Kimham war nach 1 K. 2, 7 ein Sohn des Barsillai. Es ist befremdend, dass er hier als solcher nicht bezeichnet wird. Vielleicht aber ist בן vor עבדך irrtümlich ausgefallen.

43. האכול אכלנו וגו' übersetzt man gewöhnlich „haben wir etwa ein Stück vom König gegessen?" Mir aber scheint dieser Gedanke sowohl unhebräisch als auch an sich borniert. Ich denke vielmehr, dass der Sinn ist: haben wir etwa auf Kosten des Königs geschmaust? vgl. Targum. Am Schlusse ist אם נִשְׁאַל נִשְׁאַלְנוּ zu lesen und dazu ממנו aus dem Vorhergehenden zu supplizieren. Ueber נשאל sieh zu 1 Sam. 20, 6. Hier ist jedoch dessen Sinn etwas erweitert, sodass der Satz heisst: oder haben wir etwa von ihm irgendwelche besondere persönliche Freiheiten erhalten? Die Korruption entstand hauptsächlich durch die falsche Teilung von נשאלנו in zwei Worte.

44. Für בדוד ist mit Thenius nach LXX בְּכוֹר zu lesen. בכור אני ממך ist so viel wie: ich bin dir gegenüber der Erstgeborene. Auch im Arab. sagt man z. B. اين انت منه was bist du im Vergleich zu ihm. Mehr analog der hebr. Ausdrucksweise ist die rabbin. Wendung מה אני מפ' = was bin ich N. N. gegenüber? Vgl. Midr. rabba Lev. Par. 34 und sieh zu Jes. 10, 10. לי hebt nach den meisten Erklärern das Suff. in דברי hervor, was aber nicht wahr ist, denn dies könnte nur אני tun; vgl. zu V. 1. Tatsächlich ist לי zum Folgenden zu ziehen, und ולא היה דברי ראשון, worin דבר nicht

Wunsch, sondern Antrag bedeutet, bildet einen vollständigen Satz für sich. לי להשיב את המלך ist = mir stand es zu, meinen König zurückzubringen. Ueber diesen Gebrauch von ל vgl. 2 Chr. 26, 18 a. Im zweiten Halbvers ist für וַיִּקֶשׁ entweder וַיִּקַשׁ oder וַיָּקָשׁ von קיש zu lesen. Ueber קיש sieh zu Jos. 9, 14. Hier sei noch daran erinnert, dass קיש als Personennamen üblich war, und dieser Umstand spricht dafür, dass auch das Verbum gebraucht wurde. Der Sinn ist danach der: aber das Argument der Judäer war schlagender — eigentlich mehr analog — als das Argument der Israeliten. Das Argument der Judäer basierte nämlich auf Stammesverwandtschaft, die dem Semiten über alles geht. Auch in Davids Aufforderung der Judäer wird die Stammesverwandtschaft stark hervorgehoben; vgl. V. 13.

XX.

1. Die Vermutung Geigers (Urschrift Seite 290), dass לאהליו für ursprüngliches לאלהיו steht, verdient wohl Beachtung. Ersteres passt hier deshalb nicht recht, weil die Israeliten zur Zeit nicht heimkehretn, sondern dem Seba folgten.

3. Ueber ואליהם לא בא sieh zu Gen. 6, 4. Hier ist der Ausdruck gebraucht, weil Absaloms Umgang mit den Frauen seines Vaters für diesen Grund war zu deren Verstossung, und darum würde Davids Wiederaufnahme der ehelichen Beziehungen zu ihnen gewesen sein, wie wenn er sie von neuem geehlicht hätte. Für מִתְּן lese man מֻתָּן, das ist מֻתַּת + Suff. Ueber die defektive Schreibart vgl. besonders 2 Kön. 15, 5. In seiner massoretischen Aussprache als Inf., ist der Ausdruck in dieser Verbindung unhebräisch.

4. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, kann nicht richtig überliefert sein, denn er besagt nicht, was mit dem ausgehobenen Heere geschehen soll. Wollte man aber לי im ersten Halbvers im Sinn von „hierher“ fassen, wie manche Erklärer tun, dann wäre der zweite vollends überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass wer das Heer ausgehoben, mit ihm nach dem Bestimmungsort kommen muss. Darum vermute ich, dass der Text hier ursprünglich las וַהֲבֵאתָם פה עִמְּךָ = und bringe sie — die ausgehobene Mannschaft — mit dir hierher. Ueber פה mit einem Verbum der Bewegung vgl. 1 Sam. 16, 11 und Esra 4, 2.

5. Das Kethib וַיִּיסַר ist dem Keri vorzuziehen und die Bemerkung zu Ri. 1, 23 zu vergleichen.

6. Für אבישי lesen viele Erklärer nach Syr. יואב. Aber abgesehen davon, dass diese beiden Namen graphisch einander zu fern liegen, um irrtümlich verwechselt zu werden, wäre danach V. 7 ויצאו אחריו אנשי יואב überflüssig. Man zieht hier die Lesart des Syr. vor, weil man sich sonst nicht erklären zu können glaubt, wie Joab auf dem Wege mit Amasa zusammentraf. Die Sache ist jedoch einfach. Der obige Auftrag Davids an Amasa zeigt zwar, dass er diesen an Joabs Statt eingesetzt hatte, wie er ihm nach 19, 14 versprochen. Joab war also nicht mehr Heerführer, aber er hörte deshalb nicht auf, Krieger zu sein und als solcher zog er nun mit der Mannschaft unter der Führung Abisais aus. Für מצא ist unbedingt ימצא zu lesen, da פן mit folgendem Perf. keine hebräische Konstruktion ist. Für das widersinnige והציל עינינו liest man am sichersten nach Targum וְהֵצַר לָנוּ.

8. Hier ist der zweite Halbvers heillos korrumpiert. Die verschiedenen Versuche, den ursprünglichen Text herzustellen, fördern alle ein barbarisches Hebräisch zu Tage.

10. Streiche ויואב. Der Sing. רדף bei vorangehendem Verbum fordert gebieterisch diese Emendation. Was Joab jetzt tat, braucht nicht besonders gesagt zu werden. Denn Joab war unter der Führung Abisais ausgezogen, vgl. zu V, 6, und wenn dieser die Verfolgung Sebas fortsetzte, versteht es sich von selbst, dass jener ein Gleiches tat.

11. Hier ist der Ausdruck מנערי יואב zu beachten, in dem נער mit Bezug auf das Diensterhältnis gebraucht ist, ohne Rücksicht auf das Alter. Denn der Mann, der die folgenden Worte ruft, war ein alter Krieger, der unter der Führung Joabs so manchen Feldzug mitgemacht hatte. Daher seine Anhänglichkeit an Joab, und daher redet er so, wie wenn Joab an der Spitze dies Heeres stünde, obgleich Abisai dasselbe anfürte. Auch in V. 16—22 erscheint Joab als Anführer, weil Abisai, sein jüngerer Bruder, ihm während dieses Zuges die Würde abtrat.

13. הגה ist korrupt, und Gott weiss, was ursprünglich statt dessen gestanden haben mag.

14. Auch hier ist der Text stark verderbt. Vor allem ist für ויעבר zu lesen והוא עבר und in diesem das persönliche Fürwort auf das vorherg. שבע בן בכרי zu beziehen. Er, Seba, durchzog alle Stämme Israels. Damit endet der erste Satz. Den Rest des Verses hat man zu emendieren וכל הבחרים נקהלו ויבאו אף אחריו אבלה בית מעכה = und all die jungen Männer versammelten sich und folgten ihm

nach Abel Beth Maacha. Ueber הבחרים für הברים vgl. Vulgata. Klostermann liest dafür הַבִּכְרִים = die Geschlechtsangehörigen des שבע בן בכרי, doch ist diese Lesart ebenso falsch, wie verlockend, denn, um seine eigenen Verwandten zusammenzubringen, brauchte Seba nicht alle Stämme Israels zu durchziehen. אַף fügt ויבאו zu נִקְהֲלוּ hinzu, ist aber notwendiger Weise nachgestellt; sieh zu Gen. 3, 6.

15. Die Endung â in באבלה bezeichnet den casus obliquus, der von der Präposition abhängt; vgl. zu Gen. 1, 30. Was ותעמד בחל heisst, ist nicht klar.

16. Ueber ואדברה אליך, obgleich die Rede eigentlich oratio obliqua ist, sieh zu Gen. 50, 5.

18. Hier ist der erste Halbvers und im folg. Verse der zweite heillos verderbt. Der ursprüngliche Wortlaut lässt sich auch annähernd nicht ermitteln. Die verschiedenen Versuche, superbe Stilübungen, führen zu nichts. Ewalds Emendation, die beste von allen, setzt voraus, dass דבר ידברו בראשנה so viel ist, wie „ein altes Sprichwort lautet“, und dass תמם heissen kann „ausser Brauch kommen“. Beides aber ist falsch. Denn תמם hat niemals den angeblichen Sinn, und ein Sprichwort wird sonst stets mit אָמַר, niemals mit דִּבֶּר eingeführt; vgl. 5, 8. 1 Sam. 19, 24. 24, 14.

19. Für das zu עיר nicht recht passende להמית ist vielleicht לְהַכּוֹת zu lesen.

20. Man beachte, dass חלילה hier wie ein Schwur angesehen und behandelt wird; daher das folgende אם als Negation, wie bei חי יהוה und dergleichen.

22. Für ותבוא lesen die Erklärer ותדבר, doch ist die Recepta gut genug. בוא ב ist hier ungefähr wie 1 Sam. 17, 43 und 45 gebraucht, nur bildlich. Es wird nämlich die Klugheit der Frau als ihre Waffe angesehen, mit der sie den Widerstand des Volkes überwand.

23. Dieser und der folgende Vers sind ein späterer Nachtrag, in dem die Angabe über die Stellung Joabs die Hauptsache bildet, während das, was über die andern Hofbeamten mit leichter Abänderung aus 8, 16b—18 wiederholt ist, nur nebenbei folgt. Was Joab betrifft, so ist die Sache in diesem Nachtrag so angesehen, als sei der alte Feldherr, nachdem er die Empörung Sebas so glänzend bekämpft und niedergeschlagen hatte, von David wieder eingesetzt worden, zumal da Amasa, der ihn hatte ersetzen sollen, nunmehr tot war. ישראל ist wohl zu streichen. Das Wort ist eine

Glosse, die das vorhergehende צבא von כרתי und פלתי, die Ausländer waren, unterscheiden will.

26. Ueber כהן לדוד sieh die Bemerkung zu 8, 18.

XXI.

1. Für בית הדמים ist mit Wellhausen nach LXX mit anderer Wortabteilung zu lesen ביתה דמים.

2. An ויהודה nehmen manche Erklärer Anstoss. Aber der Ausdruck ist hier durch die alten Versionen bezeugt, und auch 24, 9 und 1 Sam. 11, 8 wird die Zahl Judas neben der Zahl Israels besonders angegeben. Der Verfasser, der nach der Teilung des Volkes in zwei Reiche schrieb, dachte bei solchen Angaben an die Verhältnisse seiner Zeit.

3. Der Imperat. וברכו hängt nicht von dem Fragesatz ab als Ausdruck der Folge, denn die Folge müsste durch das Perf. consec. ausgedrückt werden. Die Schlussworte bilden einen unabhängigen Satz, dessen Sinn ist: und versöhnt euch mit den Israeliten. Ueber diese Bedeutung von ברך vgl. zu Jos. 22, 31.

4. ואין לנו איש וגו׳ kann nicht heissen „und wir dürfen keinen Mann in Israel töten", wie man die Worte wiederzugeben pflegt, denn danach müsste es statt איש להמית mit umgekehrter Wortfolge להמית איש heissen; vgl. zu 1 Sam. 9, 7. Nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 bezeichnet hier ישראל als Gegensatz zu שאול und ביתו ganz Israel mit Ausschluss Sauls und seines Hauses. Danach ist aber der Sinn des fraglichen Satzes der: noch gibt es im übrigen Israel einen Menschen, dessen Tod wir fordern dürfen. Die Gibeoniten wagen jetzt noch nicht, ihre Forderung deutlich auszusprechen, aber, indem sie erklären, dass sie von Saul und seinem Hause kein Geld und vom übrigen Israel kein Menschenleben fordern, geben sie einen leisen Wink, dass sie von Sauls Haus Menschenleben fordern. David versteht diesen Wink. Denn der zweite Halbvers bildet nicht einen Fragesatz = was fordert ihr, dass ich euch tun soll? wofür die Worte unhebräisch wären; vgl. zu Lev. 9, 6. מה ist hier relativ und der Sinn des Satzes einfach der: was ihr wünscht, das will ich euch tun. Nach dieser Versicherung erklären die Gibeoniten im Folgenden ihre Forderung deutlich.

5. Für לנו נשמדנו ist mit Ewald nach LXX להשמידנו zu lesen. LXX bringen auch ausserdem נַשְׁמִידֵנוּ zum Ausdruck, womit sie im Folgenden den Nachsatz beginnen lassen, doch ist dies falsch. Der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden Verse.

6. Für שאול בגבעת drücken LXX, Aqu. und Symmach. בגבעון aus und בְּהַר für בחיר. Letzteres leuchtet ein, nicht so ersteres.

7. בין דוד ובין יהונתן ist epexegetisch zu בינתם. Ueber dieses letztere sieh zu Gen. 26, 28.

8. Für מיכל ist nach LXX, Syr. und zwei hebräischen Handschriften מֵרַב zu lesen. Michal hatte nach 6, 23 keine Kinder.

9. Das Kethib והם beruht auf falscher Wortabteilung, denn der Verfasser meinte וְהֵמָּה מֵתוּ, und das ist herzustellen. Nach ויפלו im Vorherg. ist hier nur kal von מות richtig. Im Folgenden lese man קְצִיר שעורים für קְצִיר בראשנים und streiche den Rest des Verses.

10. Für blosses קְצִיר ist entschieden nach LXX קְצִיר שעורים zu lesen.

11. Zu ויגד ist die Handlung selbst Subjekt und der Satz את אשר וגו׳ Objekt. Ueber diese Konstruktion vgl. zu Gen. 4, 18.

12. Für מרחב ist מֶחוֹמַת zu lesen und darüber 1 Sam. 31, 12 zu vergleichen.

16. Hier folgen alle Erklärer Wellhausen, der die beiden Anfangsworte וַיֵּשְׁבוּ בנוב liest und sie hinter עמו in V. 15 transferiert, während er ויעף דוד als Korruption des Namens des Philisters und eines Verbums wie ויקם ansieht. Diese Fassung scheitert aber daran, dass וַיֵּשְׁבוּ mit Bezug auf ein Heer im Felde nicht passt; es müsste dafür unbedingt ויחנו heissen. Wir wollen der Bequemlichkeit halber diesen Punkt vorläufig lassen und בנב ins Auge fassen. Dieses letztere Wort ist nicht eine Variante zu בנוב, sondern es steckt darin der Name des Philisters. Wellhausen meint, die Erwähnung des Ortes, wo der Kampf stattfand, sei hier völlig notwendig; aber danach sollte er sich doch auch nach dem Orte umsehen, wo die Philister sich niedergelassen, da beide Heere sicherlich an verschiedenen Punkten Stellung genommen haben müssen; vgl. 1 Sam. 4, 1. 13, 16. 17, 1. 2. 28, 4. 29, 1. Tatsächlich ist der Ort, wo die beiden Heere Stellung nahmen, hier nicht genannt; vgl. 1 Sam. 15, 7. Nun kommen wir zu וישבו. Für dieses Wort ist וַיִּשְׁבֵּהוּ zu lesen. שבה aber heisst hier nicht gefangen nehmen, sondern im Kampfe einen solchen Vorteil über den Gegner gewinnen, dass dieser die Waffen strecken muss, worauf man ihn nach Belieben erschlagen oder gefangen nehmen kann. Danach heisst der fragliche Satz, da zwang ihn בנב (oder wie immer der Name des Philisters war), sich zu ergeben. Dies passt zum vorherg. ויעף דוד vortrefflich, denn im unermüdeten Zustand hätte dem David so etwas nicht passieren können. In חדשה aber steckt

nicht der Name irgend einer Waffe, wie man mit Wellhausen gemeinhin vermutet. Das Wort ist nichts anderes als was es darstellt, nämlich Femininum von חדש und dient hier als adverbiale Bestimmung zum Partizip pass. חגור; vgl. 1 K. 14, 6 קָשָׁה in Verbindung mit שְׁלוּחַ. Zum richtigen Verständnis dieses Satzes muss daran erinnert werden, dass die primitiven Menschen stets ganz nackt herumgingen. In den ersten Anfängen der Zivilisation kam ein Laken um die Scham, aber erst beim Eintreten des geschlechtlichen Bewusstseins, etwa im Alter von siebzehn Jahren; vgl. zu Ez. 16, 8 und 9. Später, als der Anstand zugenommen hatte und die Bekleidung selbst junger Kinder allgemein geworden war, sprach man immer noch vom Eintreten des geschlechtlichen Bewusstseins als dem ersten Umschlagen eines Lakens um die Lenden. Denn was sich in der Sprache einmal festgesetzt, das ist daraus selbst nach Aenderuug der Umstände und Verhältnisse, denen der betreffende Ausdruck seinen Ursprung verdankt, nicht mehr zu entfernen. Danach ist והוא חגור חדשה = obgleich er erst jüngst zum ersten Mal den Gurt umgelegt hatte, das heisst, kaum noch mannbar war; vgl. zu 2 K. 3, 21, Wegen der Jugend des Philisters war seine Rüstung viel leichter als die Rüstung des Goliath; vgl. 1 Sam. 17, 5—7.

18. Lies מלחמה ohne Artikel; dann braucht der V. 15—17 beschriebene Kampf nicht ebenfalls in Gob stattgefunden zu haben; vgl. V. 20 und sieh zu Gen. 35, 9. Für סף ist nach 1 Chr. 20, 4 סִפַּי zu lesen.

19. Der Text ist hier stark korrupt und liegt auch 1 Chr. 20, 5 nicht in seiner Ursprünglichkeit vor. Denn abgesehen von dem Widerspruch mit 1 Sam. 17, 41—51, wenn Elhanan es war, der den Goliath tötete, dann erschlug David selber keinen der hier genannten vier Raphaiten, und dazu stimmt V. 22 nicht.

20. Für das widersinnige מדון ist nach 1 Chr. 20, 6 מדה zu lesen; vgl. Num. 13, 32 אנשי מדות als Pl. von איש מדה, nach der Analogie von שרי חילים als Pl. von שר חיל.

XXII.

1. וידבר ist = er dichtete; vgl. arab. قال أبيات. ומכף שאול, welches zu dem allgemeinen Ausdruck מכף כל איביו eine Einzelheit hinzufügt, stellt Saul als den schlimmsten Feind Davids dar; vgl. zu 2, 30.

2. Ps. 18, 2 folgen auf ויאמר die Worte ארחמך יהוה חזקי; sieh meinen Kommentar zu jener Stelle. Neben סלעי ist das von manchen Erklärern nach LXX Luc. adoptierte בְּצָרְתִי für ומצודתי ungemein abgeschmackt. Für ומפלטי lies וּמְפַלְטִי, dann streiche לי und vgl. die folgende Bemerkung. Das Ganze bis ומנוסי in V. 3 bildet aber keinen vollständigen Satz, sondern es steht jedes dieser Substantive im Vokativ.

3. Für אלהי ist אלהַי oder nach Ps. 18, 3 אֵלִי zu lesen. Letzteres forderte auch ein alter Leser, indem er an den Rand das an den Schluss von V. 2 geratene לי schrieb. Er wollte dadurch andeuten, dass das Wort statt auf להי auf לי enden sollte. Für משעי מחמס lies מָשֹׁד וּמחמס und fasse משד ומחמס תשעני als Prädikat zu sämtlichen Vokativen im Vorhergehenden.

4. Für מְהֻלָּל sprich מֵהֹלֵל und אֶוָּשֵׁעַ für אושע. Auch für מאיבי spricht man besser מֵאֹיְבַי, weil dies zum Sing. von הֹלֵל besser passt.

Was letzteres betrifft, so soll dieses in den Psalmen öfter vorkommende Nomen den Toren in ethischem Sinne bezeichnen. Aber wie käme das Wort zu dieser Bedeutung? Dann ist אויל und häufiger כסיל dafür im Gebrauch, und wozu wäre der Luxus eines dritten Wortes für denselben Begriff? Denn die hebräische Sprache ist arm, sehr arm, und die Armut kann nicht Luxus treiben? Endlich findet sich הֹלֵל so ausschliesslich in den Psalmen und das Abstraktum הוללות, welches nur die Lebensanschauung und das Betragen der הוללים bezeichnen kann, erst in Koheleth. Die ethische Torheit oder die Gottlosigkeit im allgemeinen aber ist nicht nur so alt wie irgendein Teil der hebräischen Bibel, sondern älter als alle Literatur. Wenn daher הוללים und הוללות in den prophetischen Schriften nicht vorkommen, so müssen diese Wörter etwas bezeichnen, was zur Zeit der Propheten noch nicht existierte, nicht existieren konnte. Diese Betrachtung führt zu der Annahme, welche allein all diese Schwierigkeiten beseitigt, nämlich zur Annahme, dass הוללים = ἑλληνίζοντες und הוללות = ἑλληνίσμος ist. In diesen beiden griechischen Wörtern sah der Hebräer richtig nur ἑλλ als stammhaft an und drückte daher ersteres, das Partizip ist, durch das Partizip von הלל und letzteres als Abstraktum durch ein entsprechendes nomen abstractum desselben Stammes. הוללות wird auch im Midrasch zu Koheleth mit מינות erklärt, welches Wort nicht nur die Ketzerei bezeichnet, sondern auch jede Lebensanschauung, die dem Judentum zuwider ist. Dass LXX הוללים überall durch das allgemeine παράνομοι wiedergeben, beweist nichts

dagegen. Denn die Dolmetscher scheuten sich vor den Griechen, unter denen sie lebten, das Kind beim rechten Namen zu nennen. Haben doch diese griechischen Uebersetzer anderswo aus ähnlichem, aber viel minder wichtigem Grunde ein Wort sogar völlig übergangen und unübersetzt gelassen; sieh zu Gen. 18, 4. Die Frage ist jetzt lange nicht mehr, ob der Psalter auch makkabäische Lieder enthält, sondern ob überhaupt vormakkabäische Dichtungen darin sich finden. Unter solchen Umständen wäre es unbegreiflich, wenn in diesen Dichtungen der Hellenismus, der um jene Zeit das Judentum zu überwuchern drohte, mit keiner Silbe erwähnt wäre. Danach ist der Sinn unseres Verses wie folgt:

Gegen den Heidenfreund rufe ich JHVH an
und gegen meinen Feind schreie ich zu ihm.

5. Für מות kommt in LXX Luc. מים zum Ausdruck. Dieses würde vorzuziehen sein, wenn die Verbindung משברי מים auch sonst sich fände, was aber nicht der Fall ist.

7. Hinter וישועתי ist nach Ps. 18, 7 תבא einzuschalten. Dieses Wort ist wegen תי in וישועתי und בא in באזני irrtümlich ausgefallen.

8. Weder das Kethib ותגעש noch das Keri ויתגעש ist richtig. Ersteres ist hier nicht an seinem Platze, weil man an der Spitze dieses Verses ein Verbum erwartet, dessen Subjekt JHVH ist, und dessen Handlung den darauf beschriebenen Zustand der Erde zur Folge hatte; letzteres wiederum ist wegen desselben Verbums im zweiten Versglied nicht wahrscheinlich. Der Text las wohl ursprünglich ויגער. In LXX Luc. kommt dafür נִשַּׁע zum Ausdruck, doch liegt dieses graphisch zu fern und ist auch neben חרה לו viel zu schwach.

9. Der Hebräer unterscheidet nicht zwischen Rauch und Dampf; er nennt beide עשן. Hier ist letzteres gemeint. עלה עשן באפו heisst aber „Dampf entstieg seiner Nase“. Diese Fassung mag im ersten Augenblick befremden, nicht aber wenn man erwägt, dass an einem Gotte nur das beschreiblich ist, was an einem Menschen sichtbar wäre, und dass es daher dem Dichter nicht einfallen konnte, einen Vorgang im Innern der Nase JHVHs zu schildern. Der Dichter hat entschieden nur an das Dampfen aus der Nase gedacht, zum Ausdruck aber kommt nur das Aufsteigen von Dampf in der Nase; dass der aufgestiegene Dampf durch die offenen Nasenlöcher entkam, versteht sich von selbst. ממנו bezieht man besser auf אש, das utriusque generis ist.

10. Der Schilderung des Vorgangs im ersten Versglied liegt eine alte heidnische Vorstellung zu Grunde, wonach ein Gott, wenn er auf der Erde etwas Ausserordentliches vollbringen will, vom Himmel herabsteigen muss; sieh zu Gen. 7, 11. תחת רגליו bedeutet hier nicht „unter seinen Füssen“, sondern ihm zu Füssen, das heisst in der nächsten Nähe der Stätte, wo er stand; vgl. Ex. 32, 19 תחת ההר, und Jos. 11, 3 תחת חרמון, wie auch מתחת in den geographischen Angaben Gen. 35, 8 und 1 K. 4, 12. Wie es unter jemandes Füssen aussieht, lässt sich nicht wahrnehmen und kann daher auch nicht literarisch zur Darstellung kommen. Das Dunkel JHVH zu Füssen ist Zeichen seines Zorns. Denn wenn JHVH in seiner Huld ist, sieht es ihm zu Füssen klar und hell aus wie der Himmel selbst; vgl. Ex. 24, 10.

11. Für וירא ist nach Ps. 18, 11 וַיֵּדֶא zu lesen. Dieser Passus nimmt sich aber in unserem Liede sehr schlecht aus. Ich sage in unserem Liede, denn die ganze Schilderung von V. 8 bis V. 16 ist aus einer älteren Dichtung entlehnt, aus der auch Ps. 144, 5. 6 wesentlich entnommen ist. Dies sieht man schon an der Kraft und Schönheit der Sprache, wie auch am poetischen Schwung, woran diese neun Verse den Rest des Liedes bei weitem übertreffen. In jener ältern Dichtung, in welcher nicht ein bestimmter Vorfall, sondern nur im Allgemeinen die Art JHVHs, wie er Stürme schafft, geschildert wurde, wollte Waw in וירכב disjunktiv verstanden werden; denn dort besagte diese Stelle, wie JHVH ausser der im Vorherg. erwähnten noch in anderer Weise vom Himmel herunterfährt und an seinen Bestimmungsort auf der Erde gelangt, nämlich auf einem Cherub oder auf den Fittichen des Windes. Hier aber, wo ein einmaliger, bestimmter Vorgang geschildert wird, kann JHVH nur eine Art herunterzufahren gewählt haben, und wenn er die erstere Art gewählt, ist der Inhalt dieses ganzen Verses überflüssig, bei der Wahl der letztern wiederum hat die Herunterneigung des Himmels keinen Zweck. Doch waren hebräische Schriftsteller in solchen Dingen weniger peinlich als wir. Scheut sich doch der Verfasser dieses Buches nicht, Hanna bald nach der Geburt ihres Sohnes, der den ersten König seines Volkes salben sollte, ein entlehntes Lied in den Mund zu legen, worin von einem bereits herrschenden König in Israel die Rede ist; vgl. 1 Sam. 2, 10.

12. Für חשרת ist nach Ps. 18, 12 חֶשְׁכַת zu lesen. חשכת מים ist = Wassermenge; vgl. arab. سواد Menge, eigentlich Schwärze,

Dunkel. Möglich ist, dass der Text ursprünglich שְׁחֹרָה las. Dieses, von שחר stammend, würde noch besser dem arab. Nomen entsprechen. Hinter נגדו ist nach der obengenannten Stelle עביו einzuschalten. „Seine Wolken" ist hier so viel wie: die Wolken, die ihn umgaben. Die Wolken fingen Feuer in der Nähe JHVHs. Hinter ועבו ist ו בָּרָד ausgefallen. ברד וגחלי אש ist exklamatorisch. Der Hagel lag natürlich in der Wolke, blieb aber auch nachdem diese Feuer gefangen, und diese wunderbare Erscheinung eines Gemisches von Hagel und Feuer entlockt dem Dichter diesen Ausruf.

15. Das Kethib ויהמם ist vorzuziehen; vgl. Ps. 18, 15. Das Suff. an beiden Verben bezieht sich auf die im Vorherg. genannten Wolken. Denn פוץ ist hier in demselben Sinne gebraucht wie Pr. 5, 16, nur ist Hiph. transitiv, und המם hat ähnliche Bedeutung; vgl. arab. هُمُوم von einem wasserreichen Brunnen und einer starken Regen ausströmenden Wolke. Der Sinn ist danach der:

Er entsendete seine Pfeile und liess sie strömen,
Blitze und liess sie sich ergiessen.

Die Vorstellung ist, dass die Wolken, von den Pfeilen JHVHs, den Blitzen, getroffen und verwundet, aus ihren Wunden statt Blut Regen ausströmen.

16. Für ים ist nach Ps. 18, 16 מַיִם zu lesen. Denn, wie bei einem starken Regengusse oder selbst bei einer Bedrohung der Feinde durch JHVH, wie sie alle Erklärer hier fälschlich herauslesen, die Betten des Meeres blossgelegt werden, ist unbegreiflich. Zum Ueberfluss kommt die Verbindung אפיקי מים nicht nur in der obengenannten Stelle, sondern auch sonst dreimal vor, vgl. Joel 1, 20, Ps. 42, 2 und Ct. 5, 12, während אפיקי ים nur hier sich findet. אפיקי מים heisst nichts als Wasserbäche, Ströme Wasser, und der Sinn ist einfach der: infolge des starken Regengusses zeigten sich Ströme Wasser, wo früher keine waren. Für ויגלו lies וְנִגְלוּ als Niph. von גלל und vgl. Am. 5, 24, wie auch Jos. 15, 19 גלות מים. Unter מוסדות תבל endlich ist nichts anderes zu verstehen als der feste trockne Boden. Dieser ist vom vielen Regen überflutet und droht zu zerfliessen. Das letzte Glied heisst: von der leisesten Aeusserung deines Zorns; vgl. die Erklärung in Midrasch Tehillim לא מגערתך ממש אלא מנשמת רוח אפיך שנאמר נשפת ברוחך כסמו ים und sieh zu Ex. 15, 10. Von Feinden ist also in unserem Liede in der entlehnten Stelle von V. 8 an bis hierher gar nicht die Rede. Das Ganze ist die Schilderung eines gewaltigen Ungewitters und mächtigen Regen-

gusses, der in eine Flut zu enden droht. Wer mit dem Inhalt des A. T. auch nur einigermassen vertraut ist, der weiss, dass dem Hebräer der von Donner und Blitz begleitete Regenguss als die grösste der Naturerscheinungen galt, weshalb denn auch JHVH um diese Erscheinung hervorzubringen, vom Himmel herabsteigt; vgl. zu V. 10. In Jer. 10, 13—16 wird von dieser Erscheinung als einer solchen gesprochen, die allein genügt, um auf die Nichtigkeit der Götzen und zur Erkenntnis JHVHs als des einzigen Gottes zu führen. Und in einer Partie des vorgeschriebenen täglichen Gebetes, die in ihren wesentlichen Bestandteilen älter sein dürfte als mancher Psalm, wird Gott für die einstige Belebung der Toten und für das periodische Spenden des Regens in einer und derselben Benediktion gepriesen, weil letzteres als ebenso grossartiges Wunder galt wie erstere. Aus diesem Grunde hat unser Dichter, der sich zu schwach fühlte, eine so grossartige Naturerscheinung zu schildern, aus irgendeiner ältern Dichtung die nötige Beschreibung entlehnt und seinem Liede an passender Stelle einverleibt. Am Schlusse dieser Beschreibung, deren eigentlicher Zweck es ist, JHVHs grosse Macht überhaupt zu veranschaulichen, fügt er nun den folgenden Vers hinzu und stellt somit den Uebergang zur besondern Kundgebung dieser Macht JHVHs durch seine Errettung aus Feindesgewalt her.

18. Für מאיבי עָז lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, כְּאיבִי עֻזּו. Auch für משנאי liest man nach Ps. 18, 18 besser ומשנאי, da so die Korruption des Vorhergehenden sich leichter erklärt.

19. Die Feinde hatten für ihren Angriff einen Tag gewählt, den ihnen irgendein Orakel oder das Los als Unglückstag für ihr Opfer angezeigt; vgl. Esther 3, 7. Daher ביום אידי.

20. Für ויצא lies nach Ps. 18, 20 ויֹּצִאֵנִי und streiche das prosaische אתי.

26. Für גבור ist nach Ps. 18, 26 גְּבַר oder גֶּבֶר zu lesen. גְּבַר ist st. constr., und wenn man dieses vorzieht, muss תמים substantivisch und sachlich gefasst werden.

27. תתפל ist eine Unform. Man hat dafür nach Ps. 18, 27 תִּתְפַּתָּל zu lesen.

28. Für ועינך על רמים ist nach Ps. 18, 28 ועינים רמות zu lesen.

29. Für נֵירִי spricht man wohl besser נִירִי. ניר oder נֵר (denn Ps. 18, 29 ist נֵרִי zu lesen) ist Diminutiv von נֵר. Auch im Arabischen wird das Diminutiv bekanntlich durch Einschiebung von ى gebildet.

Fürs Hebräische vgl. die Verbindung ניר לבית דוד 1 K. 11, 36, welcher Ausdruck den Nebenbegriff der Verringerung des davidischen Reiches in sich birgt. Nur so erhält man eine passende Parallele zu חשכי. Für ויהוה ist nach vielen Handschriften ואלהי zu lesen und Ps. 18, 29 zu vergleichen.

30. בכה heisst nicht mit dir oder mit deiner Hilfe, sondern auf dich vertrauend; vgl. 1 Sam. 17, 45. Für ארוץ גדוד lesen die Neuern, dem אדלג שור ensprechend, אָרֻץ גָּדֵר; doch passt רצץ zu גדר nicht, und der durch גדר ausgedrückte Begriff gehört nicht in den Bereich kriegerischer Grosstaten. Uebrigens wird gleich erhellen, dass der Ausdruck im zweiten Versgliede, der zur Emendation hier geführt hat, selbst korrupt ist. Im ersten Gliede ist hier nichts zu ändern, nur muss mann das Verbum intransitiv und גדוד als Prädikatsnomen fassen. Der Sinn ist dann: im Vertrauen auf dich begebe ich mich schnell, das heisst ohne Zögerung, auf einen Streifzug. Ueber die Konstruktion vgl. zu 3, 22. Im zweiten Versglied kann das Verbum nur ebenfalls intransitiv sein; vgl. Zeph. 1, 9 und Ct. 2, 8. Auch in der Mischna wird דלג niemals mit dem Acc., sondern stets mit על konstruiert. Dazu passt aber שור im Sinne von Mauer nicht, und es muss in diesem ein Synonym von גדוד stecken. Villeicht ist zu lesen שַׁיָּר = talmudisch שַׁיָּרָה Karavane vgl. zu Ri. 5, 12. Dieses Substantiv ist Prädikatsnomen und die Konstruktion und der Sinn hier wie im ersten Gliede.

33. האל ist Apposition zu אלהינו im vorhergehenden Verse. Für מעוזי ist המאזרני und ויתן für ויתר zu lesen, beides nach Ps. 18, 33. תמים hat keine ethische Bedeutung, sondern heisst harmlos, gefahrlos.

34. Für במתי ist wohl mit Klostermann nach LXX zu Ps. 18, 34 בָּמֹת zu lesen. Das Suff ist durch Dittographie von Jod aus dem Folgenden entstanden.

36. Hier pflegt man das zweite Versglied zu übersetzen „und deine Herablassung macht mich gross". Aber ein solcher Gedanke, wo von Krieg und Sschild die Rede ist! So etwas kann nur ein Theologe verüben, ein Dichter nimmer. Für וענתך תרבני lies ועדתך תְּרִבֵנִי = und deine Schar verteidigt mich. Unter der Schaar JHVHs sind himmlische Mächte zu verstehen. Ueber עדה in kriegerischem Sinne vgl. Ps. 22, 17. 86, 14 und über die Konstruktion ריב mit Acc. der Person, für die gestritten oder gekämpft wird, Jes. 1, 17 und 51, 22. Eine andere Erklärung, die mir jetzt minder einleuchtet, die ich aber immer noch für beachtenswert halte, ist K. zu Ps. 18, 36 gegeben.

37. Für תחתני ist תַּחְתַּי zu lesen. Ein Verbalsuffix an einer Präposition ist undenkbar; vgl. zu Gen. 2, 21. 41, 21 und sieh die folgende Bemerkung.

40. Für תחתני, das wie oben gesagt, unhebräisch ist, lies יְחִתֻּנִי und fasse dieses als Relativsatz, der auf קמי sich bezieht. Der Sinn ist dannach: du fälltest meine Gegner, die mir Schrecken einflössten. Die Korruption enstand hier hauptsächlich dadurch, dass das anlautende Jod wegen des Vorhergehenden wegfiel, worauf Tau an dessen Statt kam, und sie ist auch an derselben Unform in V. 37 schuld.

42. Daraus, dass diese Feinde, bei ihrer Niederlage zu JHVH rufen, erhellt, dass sie Juden und nicht Heiden sind. Es sind die nämlichen Feinde, die im unmittelbar Vorherg. unter משנאי zu verstehen sind, denn letzterer Ausdruck bezeichnet schwerlich Kriegsfeinde. Gemeint sind griechelnde Juden, welche die väterliche Religion verlachten und deren Anhänger hassten; sieh zu V. 4.

44. Mit מריבי עַמִּי, wie man dies auch fassen mag, ist nichts anzufangen. Man hat wohl dafür מְרִבּוֹ עָם zu lesen. תשמרני ist für תשימני verschrieben.

45. Der Ausdruck בני נכר zeigt dass im Vorhergehenden auch von Feinden innerhalb der Israeliten selbst die Rede war; vgl. zu V. 4. Ueber יתכחשו לי sieh zu Deut. 33, 29.

46. יִבֹּלוּ ist für יִכְלוּ verschrieben. Für יחגרו steht Ps. 18, 46 יחרגו. Beides ist unrichtig, doch kommt ersteres dem Ursprünglichen näher, denn der Text las ursprünglich יֶחֱרְדוּ. Die fremde heidnische Besatzung im Lande wird ein Ende nehmen und eiligst ihre Zitadelle quittieren. Ueber חרד mit מן des Platzes, den man schleunigst verlässt, vgl. Hos. 11, 10.

47. Im zweiten Gliede ist צור nach dem Psalmtext zu streichen.

48. האל וגו׳ ist Anrede und für תחתני zu lesen תחתי; sieh zu V. 37 und 40.

49. Für ומציאי lies וּמַשִּׂיעִי (aus ש wurde leicht צי, und so entstand darauf die Recepta) und fasse dieses als Fortsetzung der Anrede. An ומקמי ist die Konjunktion zu streichen. מקמי תרוממני ist = du wirst mich für meine Gegner zu hoch, dass heisst unerreichbar, machen. קמי bezeichnet hier nicht politische Feinde, sondern die einheimischen Gegner der Frommen, dieselben, von denen V. 4 a. 41 b und 42 die Rede war.

51. Hier folgt der Lobgesang, der V. 50 b angedeutet ist. Der Lobgesang bildet aber nicht etwas Zusammenhängendes, sondern besteht aus zwei Epitheta JHVHs, in denen sein gnädiges Verhalten zum davidischen Hause sich ausspricht. Für מגדול steht Ps. 18, 51 מַגְדִּל. Ersteres ist hier ausgeschlossen, da מִגְדֹּל nur Ortsname ist. Letzteres mag richtig sein oder man hat dafür מַגְדֵּל zu lesen.

XXIII.

1. הֻקַם ist schwerlich das Ursprüngliche; denn Hoph. von קום findet sich wohl Ex. 40, 17 und Jer. 35, 14 aber beidemal in anderer Bedeutung als die hier dafür angenommene. Auch ist עַל als Substantiv sehr unsicher. Man spreche הֵקַם, streiche על und fasse משיח sowohl wie auch נעים als Prädikatsnomen. In נעים, mit Bezug auf Gesang und musikalische Instrumente gebraucht, entspricht der Stamm dem Arab. نغم. Das Adjektiv heisst daher in solcher Verbindung klangvoll, melodisch, nicht schlechtweg lieblich.

2. Das Perf. דבר ist im Sinne des Präsens zu verstehen. Das zweite Versglied muss in seiner Uebersetzung umschrieben und nicht wörtlich ausgedrückt werden. Denn während man deutsch sagt „das Wort ist einem auf der Zunge“, wen er nahe daran ist, es auszusprechen, ist hebräisch das Wort auf (oder auch unter) der Zunge so viel wie das Wort, das man spricht oder zu sprechen pflegt. Hier ist, wie der Parallelismus zeigt, ersteres gemeint.

3 Für יראת lesen viele Handschriften ביראת, was aber schwerlich richtig ist, unter anderem weil מָשַׁל mit ב dessen konstruiert werden kann, worüber man herrscht, und deshalb hier dannach Zweideutigkeit entstehen würde. Für יראת liest man wohl besser יְרֵא, doch ist dies nicht absolut nötig, wenn man משֵׁל als im st. const. stehend fasst. משל יראת אלהים kann vielleicht in der spätern Zeit, in welche dieses poetische Stück fällt, geheissen haben: ein Herrscher von Gottesfurcht, d. i., ein gottesfürchtiger Herrscher. Jedenfalls aber entspricht das Komplement dem vorhergehenden צדיק. Danach bildet unser Vers keinen vollständigen Satz, sondern enthält nur das näher beschriebene Subjekt zum Folgenden.

4. Für das grammatisch kaum unterzubringende מנגה lies מֵנִיחַ und fasse dies in transitivem Sinne und דשא als Objekt, während das Subjekt aus שמש, einem nomen utriusque generis, zu entnehmen ist. Der Sinn ist dannach: die, auf Regen folgend, aus der Erde Gras hervorbrechen lässt.

5. Für das hier unmögliche לא כן ist mit Nestle נכון zu lesen und über die Verbindung נכון בית 7, 26 uud 1 Chr. 17, 24 zu vergleichen. ישעי und חפץ sind beide mit Bezug auf die Gemeinde zu verstehen und das Suff. an ersterem, das man auch bei letzterem zu supplizieren hat, gibt den Autor der in der Aussage ausgesprochenen Ansicht an. Es ist hier nicht leicht, sich klar auszudrücken. Was ich meine, wird gleich aus der Uebersetzung des Satzes erhellen. Für יצליח ובליעל: ist mit veränderter Wort- und Versabteilung: יצמיחו בליעל zu lesen. Danach ergibt sich für das Ganze der Sinn: denn, was ich durchaus für Gemeinwohl, und was ich durchaus für begehrenswert erachte, ist, dass die Frevler nicht emporkommen. Dieser Grundsatz des Redenden der selbstredend von ihm auch durchgeführt wird, ist als Basis für den mit ihm geschlossenen Bund Gottes angegeben. Bei dieser Fassung hier schliesst sich das unmittelbar darauf folgende trefflich an und braucht nicht aus anderswoher verschlagen zu sein, wie neuerdings angenommen wird.

6. מנד ist eigentlich = bewegt, daher beweglich, das heisst lose. Der abgeschnittene, lose, vom Winde herumgetribene Dorn ist nutzloser und, wo er gefährlich wird, gefährlicher als der Dorn am Strauche. Das Suff. in כלהם bezieht sich auf das vorherg. בליעל, das kollektivisch gebraucht ist.

7. ימלא ברזל ועץ חנית ist heillos verderbt. Am Schlusse ist für das widersinnige בַּשָּׁבֶת zu sprechen בְּשַׁבָּת. Der Satz erklärt sich dannach aus der spätern Sprechweise. Denn später sagte man, wenn man irgendeine gemeinnützige Tat in übertriebener Weise empfehlen wollte, dass man sie auch am Sabbat, an dem alle Arbeit und jedes Geschäft verboten sind, tun dürfe; vgl. die talmudischen Aussprüche über den עם הארץ, den Feind der Bildung und der Gelehrsamkeit, und über den Ankauf eines Grundstücks in Syrien Pesachim 49 b, respekt. Gittin 8 b. In gleicher Weise wird hier die Vernichtung der Frevler als gutes, gemeinnütziges Werk gepriesen indem gesagt ist, dass sie wie gefährliche Dornen selbst am Sabbat verbrannt werden dürfen. Aehnlich erscheint die summarische Behandlung der Frevler Ps, 101, 8, Dass dieses poetische Stück mit solchem Schluss von David nicht herrühren kann, braucht wohl kaum erst gesagt zu werden.

8. Für ישב בשבת תחכמני ist nach der Parallelstelle 1 Chr. 11, 11 zu lesen יָשָׁבְעָם בֶּן חַכְמֹנִי. Die Korruption entstand hier hauptsächlich durch vertikale Dittographie von בשבת aus dem vorherg.

Verse. Für השלשי ist הַשְּׁלִשָׁה zu lesen und עורר את חניתו für עדינו העצני.

9. Hinter הגברים ist nach 1 Chr. 11, 13 הוא היה einzuschalten, und für בחרפם בפלשתים hat man בפס דמים והפלשתים zu lesen.

10. ישבו אחריו ist = machten sich, nachdem er fertig war, daran. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 1 Sam. 14, 13.

11. שמה בן אגא hat der Chronist nicht, der die folgende Heldentat dem in V. 9 erwähnten Eleasar zuschreibt und dafür das, was oben über diesen berichtet ist, weglässt. Für לחיה sprich mit allen Neuern לֶחְיָה = לְחִי mit der Accusativendung â. Für ערשים hat der Chronist שערים, doch kommt beides virtuell auf dasselbe hinaus, denn gemeint ist ein minderwertiges Gewächs*), wofür sich kaum zu kämpfen lohnt, wofür aber der genannte Held, des Sieges gewiss, sich dennoch in einen Kampf einliess.

13. Für ראש lies ראשנה. Danach ist hier von der ersten Anschliessung der dreie an David die Rede. Für das widersinnige הקציר hat der Chronist הַצֻּר, vas, obgleich nicht ganz ohne Bedenken, besser ist. Für מערת ist nach V. 14 מְצֻדַת zu lesen.

15. ויתאוה drückt einen Tadel gegen David aus für seinen extravaganten Wunsch; sieh zu Gen. 4, 1.

17. Für יהוה ist nach Syr. und Targum מיהוה zu lesen, da חלילה mit folgendem Vokativ sonst nirgends vorkommt.

18. Für השלשה ist mit anderen השלשים zu lesen. Dagegen ist die von den Neuern vorgenommene Aenderung von בשלשה in בשלשים nicht richtig. Denn dass jemand unter der Mannschaft, deren Oberst er ist, einen שם hat, ist wenig Ruhm und versteht sich von selbst. Anderseits will es viel sagen, wenn ein Oberst auch bei einer andern, die seine an Bravour übertreffenden Mannschaft sich eines gewissen Ruhmes erfreut.

19. Streiche an הכי das aus dem Vorhergehenden dittographierte He. Der Sinn ist dann: weil er ausgezeichnet war unter den dreissig, wurde er ihr Häuptling. Ueber ועד השלשה לא בא sieh zu Gen. 47, 8 und besonders zu Jer. 49, 4.

20. בן und איש sind offenbar Varianten. Der Ausdruck שני אראל מואב ist unübersetzbar. LXX schalten בני ein hinter שני, dessen Richtigkeit mir jedoch zweifelhaft erscheint. Uebrigens wird die Sache dadurch nicht besser.

*) Ueber die Linsen vgl. Gen. 25, 34, wo beim Handel Jacobs, der dem Bruder die Erstgeburt für eine Bagatelle abkauft, ein Gericht Linsen als Kaufpreis genannt ist.

21. Die Entreissung des Speers geschah nicht weil die Keule nicht effektiv war — da diese unter solchen Umständen doch nicht die einzige Waffe des israelitischen Helden gebildet hätte — sondern weil es für besonders schimpflich galt, mit der eigenen Waffe erschlagen zu werden; sieh die Schlussbemerkung zu 1 Sam. 17, 51. ויהרגהו heisst es statt ויכהו, weil der Aegypter, nachdem ihm der Speer entrissen wurde, wehrlos war; vgl. zu Gen 34, 25.

23. Für משמעתו bringen LXX משמרתו zum Ausdruck, was wohl herzustellen sein wird.

24. Für בית lese man מִבֵּית, das an der Parallelstelle dafür steht, und das etliche Handschriften auch hier bieten.

29. Streiche בני, das aus dem Folgenden verdoppelt ist. Die hier genannte Ortschaft heisst sonst nirgends גבעת בני בנימין; vgl. 1 Sam. 13, 2. 15. 14, 16. Auch in den folgenden Versen sind manche der Namen verderbt, lassen sich aber zum Teil nach der Parallelstelle leicht verbessern, weshalb ich sie hier übergehe.

37. Das Kethib נֹשְׂאֵי ist das Richtige. Der Ausdruck bezieht sich auf נחרי und צלק. Die Massora vergass, dass Joab, von dem hier die Rede ist, nach 18, 15 nicht nur zwei, sondern nicht weniger als zehn Waffenträger hatte.

XXIV.

1. ויסף אף יהוה וגו׳, ist mit Bezug auf die 21, 1 genannte Hungersnot zu verstehen, die ebenfalls eine Kundgebung von JHVHs Zorn war. Was hier dem Zorn JHVHs zugeschrieben wird, wurde jedoch später anders aufgefasst; sieh zu 1 Chr. 21, 1.

2. Für שר ist höchst wahrscheinlich ואל שָׂרֵי zu lesen; vgl. V. 4 und 1 Chr. 21, 2.

3. Ueber ויוסף וגו׳ sieh zu Deut. 1, 11 und über den zweiten Halbvers zu Gen. 44, 7.

5. Für ויחנו בערוער ימין lese man mit Wellhausen nach LXX Luc. וַיָּחֵלּוּ מֵערוער ומן.

6. Für das unerklärliche תחתים חדשי ist teils mit Hitzig, teils mit Thenius החִתִּים קָדֵשָׁה zu lesen. Was für das unmögliche יען וסביב ursprünglich gestanden haben mag, lässt sich nicht mehr ermitteln.

10. Streiche כן, das in LXX Vat. fehlt. LXX Luc. hat כי hinter כן, doch spricht die Art, wie der von ויך לב וגו׳ abhängige Satz 1. Sam. 23, 6 eingeleitet ist, nicht dafür. Vb und 11a sind schon von der Massora durch zwei Piskas eingeschlossen, um an-

zudeuten, dass sie den Zusammenhang unterbrechen. Ganz besonders aber ist V. 11b hier unerträglich.

11. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Es scheint, dass hier etwas ausgefallen ist. Vgl. jedoch zu V. 14.

12. Weil JHVH nicht all die drei genannten Strafen verhängt, zieht Wellhausen נטה, das der Chronist für נוטל hat, diesem vor, wobei er ihm den Sinn gibt „ausbreitend zur Wahl vorlegen". Doch kann das fragliche Verbum den angeblichen Sinn nicht haben. Auch würde danach der zweite Halbvers überflüssig sein. Ich glaube, dass שלש hier nach Analogie von שלשה ימים = innerhalb dreier Tage — vgl. z. B. 20, 4 — so viel heissen kann wie: eines der drei, namentlich da בחר לך אחת מהם gleich darauf folgt. Bei dieser Fassung des Zahlworts verträgt sich נוטל damit sehr gut.

13. Für שבע hat der Chronist שלש, und dieses ist auch hier herzustellen. Ueber die absteigende Ordnung der Zeitangabe sieh zu Gen. 22, 4. An צריך ist trotz des darauf folgenden והוא רדפך nichts zu ändern. Andere lesen צָרֶךָ, allein von dem so häufigen Substantiv צר findet sich der Sing. mit Suff. nur Hi. 16, 9, wo aber wie dort gezeigt werden soll, der Text beschädigt ist. Die Synallage ist hier, wie auch sonst nicht selten, unterlassen.

14. Sieh zu V. 11. Es ist nun leicht möglich, dass die Worte ויקם דוד בבקר, die dort ganz abgerissen da stehen, ursprünglich diesen Vers anfingen. In diesem Zusammenhang würde jener Satz einen befriedigenden Sinn geben. David hätte sich danach über Nacht Zeit genommen zur Ueberlegung und erst am folgenden Morgen dem Propheten den Bescheid gegeben. Im zweiten Halbvers geben LXX ביד durch εἰς χεῖρας wieder, und das wird von allen christlichen Erklärern, denen die LXX die höchste Autorität ist, ohne Bedenken angenommen. Allein „einem in die Hand fallen" ist keine hebräische Sprechweise; sieh zu Pr. 6, 3. נפלה נא ביד יהוה heisst einfach: wir wollen nur durch die Hand JHVHs fallen; vgl. 21, 22. Der Schlusssatz mit seinem אל auf נפלה נא וגו׳ folgend, will verstanden sein. Diese beiden Sätze zusammen drücken die Wahl aus, denn der Sinn ist der: wir wollen lieber durch die Hand JHVHs fallen etc. als durch Menschenhand. Ueber diesen Gebrauch von אל vgl. Pr. 8, 10 ואל כסף = lieber als Silber. Ebenso wird diese Negation gebraucht in der Sprache der Mischna. So lautet z. B. ein Ausspruch des Rabbi Akiba עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות = lebe am Sabbat

so wie am Wochentag lieber als dass du dir von Anderen etwas musst geben lassen*); vgl. Pesachim 112a.

15, Hier findet sich in LXX am Anfang ein Plus, darunter ויבחר לו דוד את הדבר, das aber keineswegs auf hebräischen Text zurückgeht. Davids Wahl ist in V. 14 vollkommen ausgedrückt, denn von den genannten drei Uebeln kommt nur die Pest direkt durch JHVH, da eine Hungersnot auch durch Belagerung der Städte und Verheerung der Saaten durch Feinde herbeigeführt werden kann. Auch haben LXX nach dem obengenannten Zusatz noch והימים ימי קציר חטים, welche Angabe namentlich hier, wo in V. 20, im Unterschied von 1 Chr. 21, 20, der Satz וארונה דש חטים fehlt, keinen Zweck haben kann. Das Seltsamste ist, dass LXX diese Angabe über die Weizenernte hier hat und dort nicht. — Für עת מועד ist עלות המנחה zu lesen und darüber 1 K. 18, 36 und 2 K. 3, 20 zu vergleichen.

16. Der erste Satz, in dem das Suff. in ידו auf das folgende המלאך geht, ist nicht gut klassich, denn in der klassischen Sprache kann ein Suff. nur auf etwas Vorhergehendes sich beziehen; sieh zu V. 17.

17. ואלה הצאן kann korrekter Weise nur heissen „dies aber sind die Schafe, nicht jedoch „diese Schafe aber". Für ואלה ist entschieden [ואלו] zu lesen. ואלו הצאן ist = die Schafe dagegen; vgl. Esther 7, 4 und Eccl. 6, 6. Es ist dies eine sehr späte Partikel, doch ist sie für unsere Erzählung keineswegs zu spät; vgl. zu V. 16. Die Angabe der Wörterbücher, dass אלו „wenn" heisst, ist falsch. Diese letztere Bedeutung hat die fragliche Partikel auch in der Sprache der Mischna nicht. Die Etymologie des Wortes ist dunkel.

*) Das und nichts anderes ist der Sinn obigen Spruchs. Vor mehrern Jahren berief sich ein freisinniger Rabbiner in Amerika, der das Arbeiten am Sabbat gestatten wollte, wo ökonomische Verhältnisse dazu zwingen, auf diesen Spruch. Akiba aber hat das keineswegs gemeint, wie das Suffix an שבתך zeigt. Denn dieses Suffix bringt den Ausdruck in Gegensatz zu dem biblischen שבת ליהוה. Der Sabbat ist ein von der Religion geforderter Ruhetag. Als solcher ist er Gottes Sabbat, an dem man ebensowenig rütteln darf, wie an einem Gute sich vergreifen, das Gott geweiht ist. Der Sabbat hat aber auch einen andern Aspekt, der, streng genommen, mit seinem religiösen Charakter nichts zu tun hat. Der Sabbat ist nämlich auch ein Feiertag, ein Tag der Erholung an dem man, wie an einem bürgerlichen Festtag sich eine bessere Mahlzeit gönnt und sich besser kleidet; und insofern ist der Sabbat dessen, der ihn hält, und darum soll er, wenn ihm seine Mittel es nicht gestatten, den Tag in dieser Weise auszuzeichnen, solche Auszeichnung lieber unterlassen als sie durch die Annahme von Gaben zustande bringen.

23. Im ersten Halbvers vermutet Wellhausen עבד ארני für ארונה. Möglich, dass er Recht hat; nötig ist jedoch diese Emendation nicht. Denn המלך kann Vokativ sein und der Name des Redenden in einer Anrede an den König für „ich" stehen; vgl. 7, 20. יהוה אלהיך ירצך ist nicht Wunsch, sondern Beruhigung. David hatte beim Anerbieten eine Gebärde der Ablehnung gemacht, weil er sich scheute JHVH etwas zu weihen, das er selber zum Geschenk erhalten hätte, und diese Scheu sucht der Jebusiter dem König auszureden; sieh die folgende Bemerkung.

24. Dieser Vers bildet die Hauptsache in unserer ganzen Erzählung, deren Zweck es ist, zu zeigen, dass das Grundstück, worauf später der Tempel stand ehrlich erworben wurde und nicht auf dem Wege der Eroberung oder schenkweise in den Besitz Davids gelangte; sieh zu Gen. 23, 13. Ueber die Abweichung des hier als Kaufpreis genannten Betrags von der diesbezüglichen Angabe in 1 Chr. 21, 25 sieh zu Gen. 23, 16.

A 051483.3
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.